Copertele reprezintă trei reproduceri după Giuseppe Arcimboldo.
I.S.B.N.: 973-572-012-4

ARTHUR SCHOPENHAUER

LUMEA CA VOINȚĂ ŞI REPREZENTARE

Traducere de
Emilia Dolcu
Viorel Dumilraşcu
Gheorghe Puiu
Proslogion şi cronologie de *Anton Adămuț*
VOLUMUL I

PROSLOGION

Textul este reprodus după:
Arthur Schopenhauer *LE MONDE COMME VOLONTE ET COMMEREPRESENTATION,* Paris, Librairie Felix Alean, şi coroborata cu **Arthur Schopenhauer** *Die Welt ah Wille und Vorştellungl* îngrijită de Arthur Hiibscher, ed a 3-a, Editura Brockaus, Wiesbaden, 1972.

Nu vedem în această pre-cuvântare un model tipic de studiu introductiv. Nu vedem nici caracteristicile a ceea ce numim postfață. Este, poate, mai aproape de adevăr, o încercare de a ispiti filosofia cu avatarurile ei cu tot. Filosofia cea mare, aşa cum este filosofia lui Schopenhauer şi destinul ei trist. E o permanentă împotrivire în Schopenhauer, un refuz sistematic, o negație constantă care devine, în final, afirmație. Atât cât poate fi de mult o negație afirmată! E însă rostul filosofiei de a ieşi din paradox cultivându-1: Aşa cum face Michel Guerin în lucrarea *Nietzsche. Socrate heroîque* (Grasset, 1975). Mai toată tradiția vede în neadevărul lui Nietzsche un totalitarism nihilist. Dar nu spune oare filosoful, în *Dincolo de bine şi de rău,* că Neadevărul nu este falsul şi că Neadevărul este o condiție a vieții? Nu spune el că este vinovat Descartes, cu toată egologia lui, de a certifica adevăruri dintr-un domeniu (existența, eul) cu adevăruri din alt domeniu (gândirea)? Ne-am obişnuit să citim prea repede, în diagonală, să catalogăm şi să clasificăm ceea ce nu poate fi nici catalogat, nici clasificat. Judecăm după mizera noastră măsură şi învinovățim filosofii care au singura vină de a exista. Ne războim cu categoriile noastre de împrumut şi facem procese de intenție nevinovaților. Se pleacă de la o vorbă a lui Nietzsche care spune că odată cu Socrate începe declinul filosofiei greceşti. Vina lui Socrate este aceea de a fi fost fiul unui sculptor. Şi din acest motiv să fie Nietzsche un anti-Socrate? Ba! Nietzsche e un Socrate eroic, un dincolo de. Socrate, aşa cum este Schopenhauer un dincolo de Kant.
Pentru Platon idealul cunoaşterii este simplul şi adevărul, este *Unul.* Nietzsche repudiază prejudecata adevărului ca *Unu* şi îi substituie perspectiva voinței de putere, o perspectivă dionysiacă. O face şi Henri Joly în *Le renversement Platonicien* (Vrin, Paris, 1974)

'

atunci când denunță „postulatul anistoric al sensului" care revine la a afirma separarea autorului şi a epocii de text. Separarea se face prin raportarea la context a sensului în **general,** la sensul istoric şi semantic față cu apariția textului în sine. In realitate e vorba de a nu ceda facilităților „eternului prezent" şi de a recădea „hors du sens". E vorba, la rigoare, de actul hermeneutului şi de riscul imens cuprins în actul henneneutic. Un risc care posedă puterea de a în-ființa şi, la fel de bine, de a des-ființa. Căci, până la urmă, hermeneutul e groparul textului pe care vrea să-1 salveze. Justiția nu e în acest caz nici măcar morală pentru că sunt zone ale conştiinței în care justiția e superlativă prin absență. Problema e aceea a unei „orientări filosofice" (Marcel Conchc. *Orientation philosophique.* Ed. de Megare, 1974). Adică dacă este filosofia o cercetare a sensului, şi dacă îşi propune de la început un scop sau un parcurs (concluzie), atunci ne interesează şi cum acest parcurs este orientat. *M.* Conche stabileşte, tentând soluția, o diferență între *orientarea-în* şi *orientarea-spre* şi face să depindă diferența de o alta: de diferența dintre cunoaştere şi gândire. E vorba, de fapt, de o determinare a obiectului

filosofiei. Filosofia gândeşte, zice autorul, dar de cunoscut nu poate cunoaşte. Obiectul filosofiei devine astfel „gândibilul", ceea ce poate fi gândit („le pensable"), nu ceea ce poate fi cunoscut. Orientarea filosofiei va fi deci *orientare-spre.* Schopenhauer, se va vedea, e un maestru al artei combinatorii.

Vauvenargues, mai mult ironic decât dezamăgit, ne spune că noi apreciem prea puţin filosofii pentru că ei nu ne vorbesc îndeajuns de lucruri pe care le cunoaştem. Şi de două mii de ani lumea se străduie să-1 dezmintă. Suntem mereu alături şi deranjaţi de nerecunoaşterea unei proprietăţi uzurpate. Nu wem (sau nu ştim) să înţelegem că Platon dezvăluie natura gândului şi Aristotel pe aceea a gânditului, că Isus relevă divinul dinlăuntrul gânditorului, iar Descartes face din gânditor începutul filosofiei (T. Maiorescu, *Scrieri din tinereţe,* Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1981, p. 107). La fel Kant cu transcendentalul, Hegel care comandă conştiinţei să-şi povestească epopeea şi Schopenhauer, Bergson şi Husserl care fac din intuiţie o însoţitoare a egoului.

Ştim, de la Sfântul Augustin, că nu l-am căuta pe Dumnezeu dacă nu am şti că l-am găsi. Şi nu ne mulţumim cu aceasta de parcă ar fi puţin lucru. încercăm să ne salvăm, aşa cum ne învaţă Augustin: Doamne, dă-ne ce ne ceri şi cere-ne ceea ce ne dai. Şi noi, nechemaţii, filosofam în marginea spuselor. Erezie! Aşa cum e acuzat, pe drept sau nu, Luther, vinovat de a fi exagerat pe acelaşi Augustin care se confesează: iubeşte pe Dumnezeu şi fa Ce vrei. Da, dar când iubeşti pe

Dumnezeu nu mai faci ce vrei, ci ceea ce trebuie. De aici pleacă Luther şi protestantismul căruia, patern, îi dă naştere: păcătuieşte oricât de mult, dar crede şi mai mult. Iată limite, „peratologii", de la care pleacă şi la care ajunge Schopenhauer. Cu Tertulian *(credo quia absurdum),* cu Anselm *(credo ut intelligam),* cu Luther *(intelliga ut credam),* cu Descartes şi silogismul lui egologic şi divin, cu Spinoza şi determinarea negativă *(negatio est non esse).* De unde toate acestea? De la un sceptic optimist care se străduie să ne înveţe că suntem nişte reamintiţi uitaţi (Socrate) şi de la un sclav stoic care ne spune, într-un *Manual* pe care nici măcar nu 1-a scris singur, că suntem doar închipuiri şi nicidecum ceea ce vrem să părem (Epictet). Plasaţi între extreme, suferim şi limita şi nelimita lor. Şi ne bucurăm că faptul are un nume -*apeiron,* pe care, savant, îl etimologizăm. Ne jucăm cu cuvintele uitând că ele sunt noi, şi le căutăm dedesubturi care să ne justifice. Frizăm aşa, neştiuţi în infinitul care ne înspăimântă, infinitul celuilalt pe care-1 căutăm disperaţi în propriul eu. Ce mai poate rămâne decât un senin şi cinic pesimism! Unul pe care să-1 suferim dacă nu suntem în stare să ni-1 asumăm. Să batem la uşa tragicului şi să ne sfârşim odată cu neamul labdacizilor şi al atrizilor. Aşa devine liberul arbitru destin. Restul e Sartre, e *L'imaginaire,* e degra'dare a cunoaşterii pe care o reprezintă imaginea, e „săracă rubedenie mentală" (Gilbert Durând, *Structurile antropologice ale imaginarului,* Ed. Univers. Bucureşti, 1977, p. 27).

Raţiunea, cu toate subterfugiile ei, nu mai satisface. Intelectul e desuet. Mai degrabă sensibilitatea cu diversul ei sensibil şi cu reprezentarea a cărei condiţie este. Toată filosofia tradiţională e tributară, într-un fel sau altul, intelectului. E nevoie de o revitalizare. Să sfârşim cu Ideea şi cu absolutul ei. Să-1 punem pe Hegel la zid. Iată o situaţie extrem de plăcută lui Schopenhauer. *Intelligere* (de unde *intellectus),* ca verb, înseamnă a înţelege prin raţiune, iar prin extensie înseamnă a alege între lucruri cu ajutorul abstracţiei. *Sentir,* ca verb, trimite la apercepţia imediată, la comprehensiune intuitivă, la sentiment sau presentiment. După intelectualism nimic nu este de neînţeles, totul poate fi cunoscut prin raţiune, înţelegere. Exponent nu este nici Platon şi nici Aristotel. Modelul intelectualismului e Hegel şi acordul dintre gândire şi realitate. Istoric însă se vede că intelectualismul e sortit falimentului. La fel abstracţia. Adevărata filosofie este idealismul, spune Schopenhauer, dar nu acela hegelian. Verbul latinesc ***abstrahere*** înseamnă a ridica, a scoate, a desface, a separa, încât raţiunea este mijlocul, iar abstracţia se erijează în procedeu. Supremul abstracţiei e

în filosofie, adică exact acolo unde ar trebui să nu fie. Abstracţia reduce şi apoi defineşte, dar astfel săvârşeşte o eroare de procedeu. Instinctul, intuiţia, voinţa au de înţeles ceea ce raţiunea nu poate pătrunde. Şi atunci voinţa, ca intuiţie, este luarea de cunoştinţă de instinct. Aşa ajungem la filosofiile intuiţiei, cu Pascal şi cu spiritul lui de fineţe. încă din *Discurs sur Ies passions de l'amour,* Pascal face diferenţa dintre spiritul de fineţe şi spiritul geometric, diferenţă dezvoltată apoi într-un capitol din *Cugetări.* Spiritul de fineţe *ştie,* raţiunea *probează.* De aceea există raţiuni pe care raţiunea însăşi nu le

cunoaşte. Inima pătrunde adevărul divin şi relevă adevărul metafizic. Ca în celebrul *Memorial* pascalian unde se vorbeşte de Dumnezeul lui **Avraam,** nu de acela al filosofilor şi savanţilor. Avem apoi pe Mâine de Brian care pleacă de la introspecţie, de la eul trăitor şi privirea lui interioară. Lui Mâine de Brian îi lipseşte, după F. Grandjean, anvergura spiritului care ar fi putut face din el un metafizician. Această anvergură nu-i lipseşte însă lui Schopenhauer. în 1812 Mâine de Biran publică *Eseu asupra fundamentelor psihologiei şi asupra raporturilor ei cu studiul naturii.* După şase ani de la analizele lui Mâine de Biran, Schopenhauer ajunge la afirmaţii identice folosind metoda introspecţiei. Şi aici apare primatul absolut al lui Schopenhauer asupra lui Bergson, pentru că filosoful german întreprinde cel dintâi un asediu al intelectului/. Raţiunea îşi fabrică o diversitate de concepte, dar ele lucrează în vis. Raţiunea nu posedă decât forme pure şi atunci suntem nevoiţi să-i opunem intuiţia. Este adevărat că termenul de *intuiţie,* aşa cum îl foloseşte Schopenhauer, are încă o conotaţie intelectuală, aparţine intelectului şi din ea derivă conceptele (F. Grandjean, *Un revolution dans la philosophie, La doctrine de H. Bergson,* F. Alean, Paris, 1930, pp. 38-39). Intuiţia lui Schopenhauer se aseamănă intuiţiei sensibile kantiene. Din acest motiv este nevoie de o a treia facultate
; să sesizeze realitatea metafizică şi anume de *percepţia internă,* asemănătoare simţului intern la Mâine de Biran. Această intimitate ne permite să percepem esenţa universului care este voinţa.
Mai târziu. Hartmann *{Filosofia Inconştientului)* va prelua voinţa de la Schopenhauer şi o va transforma într-o formă inteligentă dar ncoaştientă. Nietzsche modifică voinţa de a trăi şi îi substituie voinţa de putere. Oricum, cu Schopenhauer voinţa reintră triumfătoare în lume după ce ieşise umilită în raportul ei cu intelectul aşa cum ni-1 prezintă Descartes *{Meditationes de prima philosophia,* meditaţia IV, „Despre adevăr şi falsitate").
Demon al refuzului şi refuzat, Schopenhauer îşi trimite în 1813 teza de doctorat la lena. Prin corespondenţă, universitatea îi conferă titlul de doctor în filosofie. Lucrarea *(împătrita rădăcină a principiului raţiunii suficiente)* este primită cu răceală şi stârneşte ironiile mamei lui Schopenhauer care spune despre carte că „trebuie să fie ceva de spiţerie". Principiul raţiunii suficiente, deja formulat de Leibniz şi Ch. Wolf stipulează că un fenomen nu se poate produce decât printr-o cauză care să-1 poată explica în mod suficient. Trecând principiul din domeniul naturii în acela al acţiunilor omeneşti, urmează că orice acţiune omenească este întemeiată pe un motiv suficient. Toate principiile raţiunii se reduc astfel la principiul cauzalităţii, şi de aici simpatia lui Schopenhauer pentru categoria cauzalităţii din *Critica raţiunii pure.* Prefaţa primei ediţii a *Lumii ca voinţă şi reprezentare.* scrisă la Dresda, 1818, pune în mod imperativ câteva condiţii de a căror respectare va da seamă buna sau proasta citire a cărţii. Condiţiile lecturii se adresează „cititorului răuvoitor. Concepute'sub formă de „recomandări", ele cer, mai întâi, o dublă lecturare a cărţii. Prima presupune răbdarea şi conduce la o a doua lectură al cărei rezultat poate fi iluminarea. Apoi, lucru la care autorul ţine foarte mult, este pregătirea lectorului pentru *Lumea ca voinţă şi reprezentare* prin însuşirea conţinutului tezei de doctorat a autorului. Ba filosoful merge până acolo încât consideră *împătrita rădăcină...* drept o necesară introducere care ar trebui încorporată Cărţii întâi a marii lui lucrări. A treia recomandare schopenhaueriană este devastatoare şi ea a descurajat mulţi dintre potenţialii lectori. Să nu se apropie de *Lumea ca voinţă...* acela care nu este familiarizat cu operele kantiene. Altfel degeaba „fierbe"' cititorul de nerăbdare, şi autorul preferă să-1 supere decât să-i fie maculată opera printr-o lectură infidelă.
Schopenhauer săvârşeşte infracţiunea de a-şi publica lucrarea într-o vreme în care conştiinţa filosofică era despotic ocupată de Fichte. Schelling şi, mai ales, Hegel. Lumea filosofică germană îl sancţionează imediat şi drastic pe acela care va comite infamia de a-1 concura pe autorul *Fenomenologiei spiritului.* Dacă *împătrita rădăcină...* a fost apreciată de fostul său profesor de filosofic. Schulze, autorul lui *Aertesidemus,* într-un articol din *Anunţurile literare ale oraşului Gdttingen,* şi verbal de Goethe într-o discuţie personală cu Schopenhauer, *Lumea ca voinţă...* s-a bucurat de un tratament total inadecvat. Cartea apare în 1818 într-un singur volum. După 25 de am, filosoful adaugă volumul al doilea, în condiţiile în care din prima ediţie nu s-a vândut aproape nici un exemplar. Dezgustat de contemporani,

Schopenhauer nu este dezgustat şi de omenire. Prefaţa la ediţia a doua (1844) arată limpede că nici contemporanilor şi nici compatrioţilor nu le este destinată cartea. Generaţiilor următoare le este ea consacrată şi lipsa de interes, firesc. îl deranjează dar îl şi îndârjeşte, încredinţându-1 o dată mai mult de valoarea operei sale. Fichte, Schelling, Hegel nu sunt decât nişte „sofişti" care pervertesc adevărata

ştiinţă. **împotriva** lor e nevoie de un ..răzbunător" care să redea cinstea cuvenită adevărului. *Filosofici universitară* critică la modul absolut pe consacraţi şi prin ea universitarii germani iau act de existenţa lui Schopenhauer. Prefaţa la ediţia a doua a *Lumii ca voinţă...* e un război declarat împotriva lui Fichte şi Schelling, care obosesc lumea cu „palavre", şi **împotriva** lui Hcgel, un „şarlatan" şi un „Caliban intelectual". Numai la Nietzsche vom mai întâlni o asemenea vehemenţă.
în 1836 publică *Asupra voinţei în natură,* o completare la *Lumea ca voinţă...,* fără însă ca tăcerea vinovată în jurul numelui său să dispară. Dacă nu-1 acceptă compatrioţii, o vor face străinii. Este premiat de Societatea Regală de Ştiinţe din Norvegia şi devine **membru** al Academiei din această ţară cu lucrarea intitulată *Libertatea voinţei.* Este respins apoi de Societatea de Ştiinţe din Copenhaga (cu lucrarea *Fundamentele moralei),* şi aceste două lucrări, reunite, vor forma *Cele două probleme fundamentale ale moralei.* Odată cu *Asupra femeilor* filosoful începe să fie lecturat şi de urmaşele Evei, iar cu a doua ediţie a *Lumii ca voinţă...* va deveni tot mai cunoscut şi mai apreciat. Celebru ajunge cu ultima lucrare publicată în 1851 în două volume, *Parerga şi Paralipomena:* Primul volum dezvoltă *Lumea ca voinţă...* iar al doilea cuprinde „adaose şi resturi" asupra vieţii, înţelepciunii, morţii, amorului. Ignorat vreme de patruzeci de ani, filosoful se răzbună şi îşi permite să arate lumea cu degetul, ameninţând-o. Şi o ameninţă atât de mult încât îşi îngăduie să o părăsească fără a-şi cere, de la cineva, permisiunea. Dincolo de toate, prin parafrază, trebuie să ni-1 închipuim pe Schopenhauer fericit. Aici sfârşeşte orice pesimism şi îndărătul lui începe neuitarea.
Anul 1781 e unul dintre puţinii care marchează falii în filosofic şi în chiar modul de a filosofa. E anul apariţiei *Criticii raţiunii pure.* Nu vom face acum caz de a doua ediţie a aceleiaşi lucrări (1783), de faptul că au aflat între ele, comentatorii, o diferenţă care aproape le separă. Ne interesează doar faptul că Schopenhauer e un kantian declarat şi doctrina lui se resimte de filosofia kantiană poate mai mult decât autorul şi-ar fi dorit-o. Se salvează de la a plăti un tribut total kantianismului atunci când trece dincolo, sau dincoace. Lumea este

adevărată în raport cu noi, arată Kant şi el explică lumea prin sine, dar la în şinele lucrului se opreşte. Esenţa e departele fenomenului şi *Critica raţiunii pure* se opreşte acolo de unde intuiţia tocmai vrea să pornească. Lucrai în sine e Necondiţionatul şi frizează transcendenţa. Schopenhauer caută lucrul în sine în noi. „Dialectica transcendentală" ne arată că metafizica nu e posibilă în calitate de ştiinţă. Pentru că ea este însă o dispoziţie naturală, aşa cum arată şi Schopenhauer în *Lumea ca voinţă...* (voi. II, cap, XVII, „Despre nevoia metafizică a umanităţii"), metafizica trebuie să fie într-un fel cu putinţă. Ne-o dovedeşte Kant în *Critica raţiunii practice* unde metafizica devine credinţă. Aşa se explică afirmaţia lui Kant din Prefaţa ediţiei **a** doua a *Criticii raţiunii pure:* „a trebuit deci să suprim *ştiinţa* pentru a face loc *credinţei".* (Imm. Kant. *Critica raţiunii pure,* Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 31). Ce este lumea în sine, spune Kant, nu ştim. Cu Fichte, Schelling şi Hegel metafizica va fi posibilă drept cunoştinţă. După Schopenhauer separaţia lume fenomenală-lume noumenală este cu neputinţă. Ea nu poate fi susţinută. însă Schopenhauer se.dezice şi de cei trei mai înainte amintiţi şi caută să conserve lumea ca realitate obiectivă. Obiectivitatea lumii nu este însă una raţională, discursivă, întemeiată pe argumente. Realitatea lumii este intuitivă şi intuiţia nu ne arată, ca raţiunea la Kant, doar existenţa lucrului în sine, ci şi natura lui. Acesta este punctul de plecare al lui Schopenhauer: lumea este reprezentarea mea *(Lumea ca voinţă....* Cartea I, cap. 1) şi eu pot face să depindă lumea de mine, încât ea este *prin* şi *pentru* mine. Prima carte, din primul volum, tratează problema lumii ca reprezentare supusă principiului raţiunii suficiente, apoi despre obiectul experienţei şi al ştiinţei. Sigur că debutul e absolut kantian, la fel capcana în care Schopenhauer riscă să cadă. Lumea există pentru noi doar pentru că o cunoaştem şi aşa cum o cunoaştem. Este o formulare total kantiană. Apoi: lumea e reprezentarea mea, ea este aceeaşi pentru toţi, dar aceasta nu înseamnă că identitatea este atributul ei. Concluzia lui Schopenhauer este că lumea e un „fenomen cerebral". Dificultatea apare atunci când accept lumii o subiectivitate absolută dublată de o existenţă obiectivă de netăgăduit. Dacă lumea e reprezentarea mea atunci ea e subiectivul. Ceea ce nu e reprezentarea mea, şi aceasta nu scade alterităţii calitatea de lume obiectivă, devine obiect şi capătă un în sine care îmi devine străin. Sau, altfel spus, Schopenhauer pare să reitereze distincţia pe care o repudiază în kantianism: fenomen-lucra în sine. Din această **prezumtivă** capcană Schopenhauer iese prin mijlocirea *observaţiei interne* şi, la începutul cap. 15 al primei cărţi

I

Lumea ca voinţă şi reprezentare

spune că „intuiţia este sursa primordială a oricărei evidenţe". în aceeaşi primă carte (cap. 7) arată că lumea ca obiect (care este lumea ca reprezentare) nu este decât suprafaţa universului. Avem însă şi o faţă internă, o esenţă şi un nucleu al lumii, un adevărat lucru în sine. Această esenţă este voinţa ca obiectivarea cea mai imediată a lumii. E vorba, în ultimă analiză, de diferenţa dintre ştiinţa pozitivă şi voinţă, diferenţă exemplificată printr-o comparaţie. Ştiinţa pozitivă încearcă să explice lumea prin intermediul experienţei. Ea este asemenea unui călător care, neputând să intre într-o cetate, îi dă ocol şi îi prezintă aspectul exterior. Dar există o cale de a intra în cetate. Mergem pe dedesubtul experienţei exterioare şi drumul acesta începe cu adâncul conştiinţei noastre. E vorba de o cădere în noi în care ne putem vedea şinele mai adânc. Drumul acesta nu este însăşi voinţa. Voinţa se află la capătul drumului. După ce descoperim că lumea e reprezentare, apare întrebarea dacă nu cumva lumea mai este şi altceva în afara reprezentării? Şi ea se vede a fi voinţă, iar lumea: obiectivare a voinţei. Cum ajungem la voinţă? Desfăşurăm următorul raţionament: am stabilit că lumea e reprezentarea noastră. Rămânem noi, sau eul care posedă reprezentarea. Ce este eul? Nu cumva tot o reprezentare? Şi aici observăm o simpatie carteziană (silogismul lui Descartes) prin care deduc existenţa mea din cugetare şi îndoială. Dacă lumea este reprezentarea mea, urmează că nu poate exista reprezentarea fără ceva care să fie reprezentat şi fără cineva care să poată avea reprezentarea. Deci reprezentarea lumii trimite la mine (eu) care sunt cel care mi-o reprezint. Dacă nu avem un corp care să arunce umbra, umbra nu există. Ceva îşi reprezintă altceva, şi ceva-ul este subiectul. Un subiect pe care ştiinţa îl divizează în inteligenţă, considerată de prekanţiem drept o facultate a sufletului. Ştiinţa nu rezolvă problema, dar ne spune că există o unitate indivizibilă între trup şi creier. După Schopenhauer trupul este pentru creier o simplă reprezentare dacă el nu se mişcă. Mişcarea anulează caracterul de simplă reprezentare a corpului, adică există ceva care pune în mişcare corpul, ceva care *voieşte* mişcarea corpului. Iar corpul, ca organism, are stări afective şi fiziologice (plăcere, durere). Ajungem astfel la certitudinea *voinţei* descoperită nouă de mişcările corpului şi de stările lui afective. Schopenhauer **proclamă** decisiv: corpul meu nu este decât voinţa mea devenită vizibilă *(Lumea ca voinţă...,* Cartea a doua, cap. 20). De aici faptul că voinţa nu este o facultate a creierului aşa cum este inteligenţa. Creierul, corpul şi toate manifestările lui sunt rezultatul voinţei, iar voinţei nu i se aplică principiul cauzalităţii. Voinţa este esenţa fenomenelor materiei şi brute

Arthur Schopenhauer

şi vii. Ea este conceptul esenţei inaccesibile a lucrurilor şi caracterul ei este necondiţionat. Adevăratul spirit al filosofiei este voinţa. Atâta **vreme** cât **voinţa** este rostuită nominal, ca există. Numai blestemul poate fi voinţa celui mort. Or a fi-ul voinţei este voinţa de a trăi prin actele noastre fără ca voinţa însăşi să se confunde cu aceste acte. Voinţa s-a autocunoscut în reprezentare care-i devine „oglindă". Acest proces de cunoaştere-recunoaştere stabileşte diferenţa dintre intelect şi voinţă. Este o constantă a lui Schopenhauer de a insista dc-a lungul întregii sale lucrări asupra unei asemenea decisive diferenţe. încercăm l o succintă şi nepartizană sinteză, sperând să reţinem esenţialul.

în conştiinţa de sine voinţa îşi probează întâietatea. O arată Schopenhauer într-un capitol intitulat chiar „întâietatea voinţei în conştiinţa de sine" (voi. II), sau în Cartea a doua **(voi.** I. cap. 21) şi în cap. VII, voi. II care tratează despre raporturile cunoaşterii intuitive ci[1] cunoaşterea abstractă.

Spre deosebire de voinţă, intelectul este un fenomen secundar. Intelectul e fenomen în vreme ce voinţa este lucrul în sine ş-i ca ţine de metafizic, nu de fizic, ca intelectul. Apoi intelectul este marcat de procesul evoluţiei, crescând şi scăzând spre bătrâneţe. El variază în funcţie de starea fiziologică a individului şi oboseşte. Voinţa c constantă, întreagă de la început, este identică cu sine. Voinţa arc unitate şi numai ea rămâne neschimbată. Intelectul se subordonează voinţei şi îi devine instrument. Th. Ribot află douăsprezece astfel de deosebiri *(Filosofici lui Schopenhauer).* Ed. Tehnică, Bucureşti, 199? pp. 55-57) şi anume:

- cunoaşterea presupune raportul subiect-obiect. Obiectul este fundamental în cunoaştere (este prototip) dar el este dependent de o structură care îl precede: subiectul care este *ectip:*
- la baza vieţii aflăm *dorinţa.* Ea este rezultatul unei alegeri, şi deci al voinţei;
- pe scara animală inteligenţa scade în timp ce voinţa rămâne intactă;
- inteligenţa oboseşte, voinţa nu. Un bolnav are inteligenţa slăbită, nu voinţa;
- inteligenţa nu-şi poate îndeplini rolul decât dacă voinţa tace:
- inteligenţa sporeşte prin imboldul voinţei atunci când scopul lor este identic;

- dacă am deriva voinţa din inteligenţă, acolo unde am afla multă cunoaştere am afla şi multă voinţă. Istoria însă nu demonstrează similitudinea;
- religia promite ca răsplată nu minte, ci caracter (voinţă):
- voinţa ţine de inimă şi ea este *primum mobile* al vieţii;
- identitatea persoanei este dată de unitatea voinţei, nu de aceea a cunoştinţei;
- voinţa de a trăi surclasează intelectul;
- intelectul are sincope, voinţa are continuitate.

Schopenhauer a fost foarte încrezător în ceea ce priveşte originalitatea acestor succesive distincţii. Le caută, grijuliu. predecesori, şi nu a aflat decât fulguraţii la Spinoza *{Etica,* II, prop. 9,57) şi la Clement Alexandrinul în *Stromates.* Admiraţia lui se îndreaptă, din acest punct de vedere, spre Xavier Bichat, anatomist şi fiziolog francez, fondator al „anatomiei generale" *{Cercetări fiziologice asupra vieţii şi a morţii),* care distinge între viaţa organică (voinţa la Schopenhauer) şi viaţa animală (inteligenţa la Schopenhauer).

Pentru Schopenhauer, la rigoare, voinţa este un „orb puternic" cărând în spate un „schilod" cu vedere. Voinţa este stăpânul, este *a priori,* ea hotărăşte. Intelectul este slujitorul este *a posteriori,* el doar examinează, dar nu decide. Intelectul (inteligenţa, viaţa animală) ascultă, umilit, de poruncile stăpânului (voinţa). Sub călcâiul de fier al necesităţii se trezesc în noi puteri sufleteşti de care nu ne-am fi crezut capabili. Biciuită de voinţă, inteligenţa se întrece pe ea însăşi - fricosul devine erou în luptă (P. P. Negulescu. *Istoria filosofici contemporane,* voi, 3). Consecinţa este exemplară în cazul ascetismului. Intelectul se străduie să impună ascetismul. Voinţa refuză. Cum se explică atunci ascetismul atât de lăudat dar nepracticat de Schopenhaucr, de unde şi misoginismul lui? Ascetul e o excepţie dată de conformitatea între caracter şi voinţă, nu între caracter şi intelect. Ascetul nu-şi impune comportamentul, ci asceza se manifestă ca voinţă de a trăi. Intelectul e reprezentare externă, e spaţializat, ca la Bergson. Intelectul e supus cauzalităţii: voinţei îi era străină această categorie şi ea este, ca intuiţie. nu numai sursa oricărei cunoaşteri, ea este cunoaşterea însăşi *{Lumea ca voinţă...,* voi. ţi, cap. VII). In acest fel toată cunoştinţa noastră **vizează** doar două forme de existenţă: fenomenul (existenţa ca reprezentare) şi noumenul (existenţa ca voinţă). Fenomenele suni perisabile ca reprezentare, nu ca voinţă. Nu speciile mor, ci doar indivizii. Voinţat este eternul, reprezentarea este multiplul. Voinţa nu

poate fi cunoscută decât printr-o intuiţie, zice Schopenhauer, *loto* ***genere.*** Viaţa este inerentă voinţei şi voim pentru că voim. Voinţa nu arc nici scop, nici limite: iată propriul voinţei. Lipsa oricărui scop şi a oricărei limite este esenţială voinţei în sine care este o acţiune fără **sfârşit** *{ibiclem,* voi, I, cap. 29). Dar voinţa de a trăi este, simultan, negare a voinţei de a trăi. Voinţa este veşnică dorinţă şi nesatisfacerea dorinţei (care este întemeiată într-o nevoie organică) are ca urmare suferinţa. Tripticul devine deci: voinţă-dorinţă-suferinţă, şi dacă voinţa este egală dorinţei, iar dorinţa suferinţei, voinţa va fi una cu suferinţa. Voinţa ajunge la negarea voinţei de a trăi atunci când cunoaşterea totală a întregii sale esenţe acţionează asupra ei ca un sedativ al voinţei *{ibiclem,* voi. 1, cap. 68). Dorinţa este astfel o veşnică suferinţă încât, zicând ca Schopenhauer: istoria fiinţelor vii este istoria naturală a durerii. Aici începe fundamentul moralei, în afirmarea sau negarea voinţei. Afirmată, existenţa trăieşte ceea ce voinţa vrea în mod inconştient (voinţa de a trăi). Negată, existenţa, ca voinţă, îşi conştientizează durerea şi încetează de a mai voi (negarea voinţei de a trăi). între afirmarea şi negarea voinţei avem morala ca deosebire între bine şi rău. Ascetismul poate distruge specia, sinuciderea doar individul. Binele echivalează înlăturării durerii din lume, deci suprimării vieţii, căci viaţa este voinţă, adică durere. Sinuciderea este o soluţie logică, nu morală. Ca logică, ţine de intelect, nu de voinţă. Ea vizează individul, dar ceea ce ne interesează este durerea speciei. In termenii lui Schopenhauer: ascetismul distruge universul şi ca reprezentare, şi ca voinţă. Sinuciderea distruge individul ca încetare a unui simplu fenomen al voinţei. Suspendarea speciei echivalează suspendării formei de obiectivare a

voinței. Cel care se sinucide ar vrea să trăiască, spune Schopenhauer *{ibiclem,* voi, *h* cap, 69). Așa înlăturăm suicidul ca soluție logică, pentru că el este o dezertare. Suferința este modul onorabil al omului de a-şi supraviețui. In termenii kantieni ai imperativului, după Schopenhauer. imperativul categoric este, în realitate, un imperativ ipotetic, căci are la bază condiția ascunsă: dacă nu faci aşa cum ți se ordonă, vei fi nefericit. Greşeala lui Kant este aceea de a împrumuta *forma imperativă* a eticii, pe ascuns, din morala teologilor (A. Schopenhauer, *Fundamentele moralei,* Antet. Oradea, 1994, p. 24).

Nu a stat în intenția noastră faptul de a rezolva probleme. Ne mulțumeşte pe deplin dacă le-am ridicat, dacă am reuşit măcar aceasta. Căci dacă e adevărat că doarme în fiecare din noi un Platon, la fel de adevărat este că Schopenhauer se poate trezi în fiecare din noi. Cu

condiția ca şinele nostru să fie ieşit dintr-o ingrată inconştiență pentru a putea practica universala suferință. Dar aceasta înseamnă a avea vocație de om şi o asemenea vocație e pe cale de dispariție. Adam nu a avut vocație de martir. Cu atât mai puțin de sfanț. Faptul e dacă se încumetă ' careva la a-şi privi propria reprezentare prin voință. Altminteri suntem nişte existențe anapoda, reprezentații iar nu Voiți O spune Eminescu:

La'nceput pe când ființă nu era, nici neființă,
Pe când totul era lipsă de viață şi voință...

(Mihail Eminescu, *Pmiii,* Editura Librăriei Socecu, Bucureşti, 1884, p. 237).

Ce mai poate fi spus decât că: la început a fost voința.

ANTON ADĂMUȚ

.1 ::,

Avatar cronologic pasager

riell78ila

La 22 februarie (178H, la Danzing, se năştea Arthur Schopenhauer,' fiul lui Henric şi aOohannci. Un tată negustor, cunoscut pentru abilitatea lui în afaceri şi iubitor de libertate care va vrea, asemenea multor alți tați, să hotărască singur soarta odraslei. O mamă curioasă care nu va trezi în viitorul filosof decât un accentuat sentiment antimatern. Fire independentă, tatăl va părăsi oraşul Danzing în 1793, pentru că acesta încetează de a mai fi un oraş liber. Anexat Poloniei, oraşul îşi pierde creditul de libertate pe care îl avea. Destinai unei cariere de comerciant, micul Schopenhauer va trăi primii lui ani în lumea afacerilor şi a finanțelor. La zece ani Schopenhauer cunoaşte la perfecție limba franceză care-i va rămâne limbă de predilecție. Călătoreşte des împreună cu tatăl său şi, mai târziu, îşi va aminti cu recunoştință despre aceste călătorii, dovadă afirmația lui: „Cărțile nu înlocuiesc experiența, iar ştiința nu ține loc de geniu". Ca în multe alte cazuri, la un moment dat, Schopenhauer este pus să aleagă între a urma gimnaziul la Hamburg ori a efectua o călătorie în Europa, sub promisiunea că se va dedica apoi comerțului. Alege a doua variantă şi va avea' grijă să nu o respecte pe prima. Vizitează Belgia, Olanda, Anglia, Franța, Elveția. îl dezgustă bigotismul englez şi îl impresionează măreția lui Mont Blanc. Un munte uriaş şi singuratic cu care îi va plăcea apoi să se compare.

Nu se poate opune voinței tatălui său şi, reîntors la Hamburg, intră într-o casă de comerț numai pentru a-i face pe plac.

In 1805 moare tatăl lui Schopenhauer. Mulți spun că s-ar fi sinucis, ceea ce ar putea explica înclinația, cel puțin teoretică a filosofului, asupra acestei necreştine aplecări a conştiinței. Rămâne cu mama sa, o persoană inteligentă, cu un caracter puternic. Va deveni o romancieră cunoscută şi fecundă asemenea contemporanei ei George

Sand. După moartea soțului, Johanna se recăsătoreşte, dar spiritul ei, uşor înclinat spre frivolitate, o domină. Se retrage la Weimar unde, spun gurile rele, va practica amorul liber într-un mediu propice felului ei de viață. Nemulțumit de faptul că se recăsătoreşte. Schopenhauer renunță la o simplă relație de politețe şi pune în loc dezagreabilul. îşi detestă mama, după cum aceasta nu îi poartă un alt sentiment. Mai târziu va spune că' voința (sau caracterul) se moşteneşte pe linie paternă, intelectul este debitor maternității. Jumătatea secolului XX va modifica raportul şi va practica un constant comportament antipatern.

Dezlegat de mama sa de angajamentul luat faţă de tată (că va deveni comerciant), Schopenhauer vine la Weimar la vârsta de 18 ani. Mama sa va fi deranjată de o asemenea vecinătate şi îşi va reproşa uşurinţa cu care 1-a dezlegat de jurământ. Mamă doar fiziologic, Johanna, într-un moment paroxistic, ajunge până la a-şi arunca pe scări pe acela care îi era mai mult rival decât fiu. Aceasta poate şi pentru că Goethe, discret înamorat de doamna Schopenhauer, îi spunea acesteia că fiul ei va ajunge celebru. Normal, mama nu înţelege cum pot exista două genii în aceeaşi familie. Este de acord să-şi ajute fiul să studieze, cu o condiţie: să nu locuiască la Weimar.
Schopenhauer se stabileşte la Gotha, se înscrie la gimnaziu şi inteligenţa lui, ieşită din comun, îl ajută să parcurgă mai multe clase într-un singur an. Spiritul lui negator deranjează pe directorul gimnaziului încât este nevoit să părăsească şi gimnaziul şi oraşul şi să revină la Weimar. Studiază cu puterea întârziatului şi la 21 de ani se înscrie la facultatea de medicină de la Universitatea din Gottingen. Plictisit de medicină, după un an se înscrie la filosofic. Părăseşte deci Weimar-ul şi, cu toate că mama sa va mai trăi 24 de am, nu o va mai revedea niciodată. Byron a avut o experienţă asemănătoare şi atari circumstanţe par a condamna oamenii la pesimism. Devine sobru, cinic şi suspicios. îşi ţine pipele sub cheie şi doarme cu pistoalele sub cap. Nu poate suporta zgomotul despre care se spune că este o tortură insuportabilă pentru un intelectual. Nu are nici mamă, nici familie, nici femeie şi nici patrie. Trăieşte absolut singur, cu infinitul lângă el. Are norocul unui bun profesor de filosofie (Schulze) care-1 sfătuieşte să citească pe Platon şi pe Kant. Citeşte şi pe Schelling, de unde o influenţă în filosofia lui, cel puţin pe linia intuiţiei intelectuale (sau geniale, la Schelling). Pleacă apoi la Berlin să audieze pe Fichte şi Schleiermacher. Este decepţionat de Fichte şi de naţionalismul lui. Mai mult chiar decât Goethe, Schopenhauer este imun la febra naţionalistă a epocii. Totuşi în 1813 entuziasmul lui Fichte îl prinde. Fichte voia (în

Discursuri către naţiunea germană) un război de eliberare de sub dominaţia napoleoniană. Schopenhauer ajunge până acolo încât îşi procură echipament militar, dar prudenţa îl reţine la timp. Se disculpă spunând că, până la urmă, Napoleon nu face decât să ofere o expresie liberă a pasiunii de a se afirma (mai târziu: voinţa de a trăi). în loc de a participa la război, se retrage în Thuringia, unde îşi scrie teza de doctorat. începe să fie deranjat de tagma femeiască pe care o prezintă: sexul *nu ştiu* pentru ce frumos.
în 1813 primeşte titlul de doctor în filosofie cu lucrarea *împătrita rădăcină a principiului raţiunii suficiente.* Se întoarce la Weimar, unde se ceartă violent cu mama sa care-1 acuza că este arogant şi nesuferit. Acum îl cunoaşte pe Goethe şi laudele acestuia o exasperează pe Johanna. Deranjată, mama îl reneagă şi Schopenhauer profeţeşte o zi când ea va fi cunoscută numai pentru simplul fapt că i-a fost mamă. Pleacă pentru a nu mai reveni. Se mută la Dresda, scrie, la îndemnul lui Goethe, despre teoria culorilor (1816) şi intră în contact cu filosofia indiană prin intermediul lui Fr. Schlegel. îşi consacră eforturile operei celei mari,(Zz/mea *ca voinţă şi reprezentare)* care va fi editată în 1819. îşi face reclamă faţă de editor şi spune că lucrarea sa este un sistem original, clar, inteligibil, riguros şi nu lipsit de frumuseţe. Despre opera lui spune că va fi în viitor, ocazie a încă o sută de cărţi. La 30 de ani Schopenhauer publică *Lumea ca voinţă şi reprezentare.* Prin comparaţie, Kant oferă omenirii *Critica raţiunii pure* la 57 de ani. Geniu precoce, ca şi Schelling, Schopenhauer va trăi mai apoi din adaosuri şi completări la marele lui op. Zeul nu 1-a iertat: câinele care latră de timpuriu, turbează. Călătoreşte iarăşi la Veneţia, unde voia să-1 întâlnească pe Byron, având cu sine o recomandare din partea lui Goethe. Se simţea înrudit cu Byron, şi Schopenhauer, misoginul feminist, nu se poate întâlni cu Byron din cauza unei femei. în timp ce se plimba cu gondola pe canalurile Veneţiei, femeia care-1 însoţea nu îşi putea desprinde ochii de pe obrazul unui tânăr cu care gondola lor se încrucişase. Enervat, Schopenhauer jură să-1 urască pe acela care a îndrăznit să-şi oprească prea mult privirea pe aleasa lui întâmplătoare. îndrăzneţul era, nici nu mai încape vorbă, Byron. Aşa s-au ne-întâlnit doi oameni pentru care pământul era prea mic.
Necazuri financiare îl obligă să se reîntoarcă în Germania (banca unde avea depuşi banii a dat faliment). Reuşeşte, prin învăţătura de negustor primită de la tatăl său, să-şi recupereze întregul cont, pe al său şi pe acela al mamei şi surorii sale. Neliniştit, vrea o slujbă sigură. E,

de fapt, singura aventură care îi tulbură monotonia studiului. Speră să aibă ocazia să-şi facă filosofia cunoscută la mari universităţi germane Pleacă la Berlin pentru a se acredita docent. Culmea ironiei,

din comisia de acreditare făcea parte şi Hegel pe care-1 detesta, şi se **voi** detesta reciproc. Reuşeşte totuşi, şi în 1822 este chemat la Berlin ca *privat - docent.* Vanitatea îi cere mai mult. îşi fixează orele de curs în acelaşi timp cu Hegel, aflat la apogeul carierei sale. Rezultatul? în afara câtorva rătăciți, Schopenhauer vorbeşte unui amfiteatru gol Demisionează şi se răfuieşte cu Hegel în a doua ediție a *Lumii cu voință şi reprezentare* (1844) şi în *Filosofia Universitară.* Era convins că la Congresul de filosofie de la Gotha s-a pus anatema pe numele său. Blestemă întreaga filosofie universitară şi se consolează cu aforisme în care spune că progresul filosofiei se poate realiza numai dincolo de porțile desuetelor Academii. Hegel moare răpus de holeră, în 1831, şi Schopenhauer nu-şi ascunde satisfacția. *Lumea ca voință şi reprezentare* nu atrage atenția şi librarii suni nevoiți să o vândă ca o simplă hârtie. Va cita mai târziu, după ce afla acest aspect, pe Lichtenberger: operele de acest gen sunt ca o oglindă. Dacă un măgar se priveşte în ea, nu se poate aştepta să vadă un înger.
în 1836 publică *Voința în natură,* încorporată apoi în ediția a dou;i a *Lumii ca voință...* (1884). în 1841 îi apar *Cele două probleme ;i'iidamentale ale moralei,* şi ea fără vreun succes deosebit. Cărțile lui se îngălbeneau în raft, nedesfăcute. Anul 1844 aduce la lumină ediția a doua a *Lumii ca voință...* cu un succes neexagerat. Abia în 1851 Schopenhauer forțează publicul să-1 recunoască prin publicarea celor două volume reunite sub titlul *Parerga şi Paralipomena.* E un fel du ..dincolo de carte şi resturi." Lucrarea va fi tradusă în limba engleză sub titlul *Eseuri.* Cartea e o izbândă pentru public, nu una şi pentru autor care este dezamăgit de micimea cunoştințelor contemporanilor, intră în schimb, prin ea, în lume şi brutalizează lumea care 1-a refuzat până atunci. E răzbunarea lui Schopenhauer, el, misoginul şi cinicul pesimist. Din această operă de o lectură foarte agreabilă, Schopenhaucr va primi drept remunerare 20 de exemplare gratuite. Are şi lumea răzbunarea ei. E dificil să fii optimist în asemenea condiții. Subtil şi ironic, *Parerga...* face o breşă prin care autorul este şi văzut şi recunoscut. Se schimbă.[1] El, retrasul, ascunsul, îşi savurează **acum** gloria. îşi angajează un secretar special care culege din ziare şi reviste tot ce se scrie despre el, se înfurie pe un obscur ziarist care se miră de gloria lui şi care îi reproşează că este doar un prooroc al gloriei. Nu mai serveşte masa în insalubra lui pensiune de două camere. Ia masa.
XVI
zilnic, la Hotel d'Angleterre unde-şi prezintă tabieturile. Aşază pe masă o piesă de aur pe care, la plecare, o bagă în buzunar. Exasperat, un chelner îl întreabă ce semnifică aceste gesturi invariabile. Schopenhauer răspunde că va da piesa săracilor în prima zi când va auzi pe ofițerii englezi vorbind de altceva decât de cai, femei şi câini. Trăieşte, în schimb, tot singur, împărțind singurătatea cu un câine căruia îi spune Atma (termen al Brahmanilor prin care desemnau sufletul lumii). Răutăcioşii din Frankfurt numeau însă câinele „Schopenhauer junior". Gloria mea, îşi anunță Schopenhauer, în scris, un prieten, creşte în proporție cubică, nu aritmetică şi nici geometrică. Se plânge, ca un sofist, că vizitatorii vor să-i sărute mâna la plecare şi este măgulit când lumea îl întreabă care-i este ziua de naştere pentru a o sărbători în familie. Se întreabă, vanitos, ce va spune lumea despre el în anul 2100. Universitățile ies din vinovata lor ignorare şi încep să întrebe de Schopenhauer. îşi capătă cel mai fidel public în clasa mijlocie care află în el un filosof care nu îi serveşte jargoane pretențioase şi himere metafizice, ci un expozeu inteligibil. Străinătatea îl vede ca pe o nouă stea a filosofiei. Gloria a venit, chiar dacă un pic prea târziu. A avut însă meritul de a fi fost efectivă şi completă. Adică a făcut şi discipoli, dar şi adversari.
Misogin, dar.practicant al femeii, zgârcit şi iute iubitor de arginti, Schopenhauer lasă în urma sa lumea, la 72 de ani, răpus, nu de o filosofie sau alta, ci de o banală congestie pulmonară. în 1860 scena lumii pierde pe unul din cei mai străluciți actori în ei. Unul care a jucat
pe o scenă pe care şi-a construit-o singur şi a jucat parodia vieții în
regie proprie.
Europa anului 1860 se întoarce cu entuziasm spre filosofia aceluia care exprima desperarea în 1815. La 21 septembrie 1860, singur, aşa cum a trăit mai toată viața, se aşază la masă pentru a dejuna. Dejunul lui, din acea ultimă zi, a fost timpul. Timpul şi neuitarea pe care ne-a lăsat-o. Aşa, ca să ştim nu doar că a fost odată cineva pe care-1 chema Schopenhauer, ci ca să ştim că a fost Schopenhauer..
A.A
XVII

Notă asupra traducerii

Când ni s-a propus şi, să recunoaştem, am fost onoraţi să traducem *Lumea ca voinţă şi reprezentare,* ne-am întrebat: cum de acest monument al culturii universale, mai acasă prin Eminescu în România decât în Germania, după cum remarca un distins critic şi estetician, nu a fost tălmăcit încă în limba *perişorii I, Luceafărului, Glosei, Cu mâne zile îţi adăogi, Veneţiei,* pentru a nu aminti decât câteva din capodoperele în care se vehiculează atât de firesc ideile filosofice schopenhauriene.

Junimiştii îl cunoşteau şi îl venerau pe marele gânditor, iar la începutul sec, XX şi în perioada interbelică, literaţii noştri erau influenţaţi de voluntarismul lui Nietzsche, urmaş fidel al lui Schopenhauer. Totuşi discipolul a fost tradus, iar profesorul nu. Aceeaşi soartă a avut-o şi I. Kant. Dar cu toate că este recunoscut idealist subiectiv, părintele filosofiei moderne vede totuşi lumina tiparului sub dominaţia totalitarismului comunist, prin cele trei cărţi de căpătâi ale sale: *Critica raţiunii pure, Critica facultăţii de judecată* şi *Critica raţiunii practice.* Deci nu ideologia era piedica.

După ce am pornit la treabă, doar câteva pagini ne-au fost suficiente să realizăm motivul: *este imposibil.* Aşa a răspuns unul din traducătorii Magdei Isanos (este vorba despre Kurt W. Treptow) atunci când a fost întrebat public de ce nu a tradus din Eminescu.

Şi Schopenhauer este unul dintre aceia despre care se poate spune că este imposibil de tradus. Depăşeşte cu mult puterile unui singur om chiar pentru o întreagă viaţă. Şi iată de ce.

în primul rând trebuie să amintim concepţia marelui gânditor despre modul de a se exprima al confraţilor săi. El îl critică chiar pe maestrul său, e vorba de Kant, pentru limbajul ales şi fraza dichisită,

..în frac", special greoaie pentru a impresiona printr-o anume morgă intelectuală. Şi astfel, Schopenhauer recurge la un stil liber ales. neîncorsetat de normele rigide impuse de clasicii sec. al XVII-lea şi desăvârşite de iluminiştii secolului următor. Rezultă de aici un limbaj filosofic de o manieră strict profesională, amestec al stilurilor ştiinţific şi poetic, unde termeni cu o precizie strictă din mai toate domeniile (matematică, fizică, chimie, biologie, istorie, mitologie, religie, lingvistică etc, etc.) sunt alăturaţi cu o uşurinţă greu de închipuit termenilor populari, sau chiar celor din argou şi jargon, de .multe ori aceştia din urmă păstrând sensuri ambigui. Nici nu pare şocant când în aceeaşi propoziţie întâlnim cuvinte cum sunt *intelect* şi *cărpăceală.* A traduce Schopenhauer, dar credem că şi pentru a-1 studia sau numai lectura, presupune a avea pe masa de lucru toate enciclopediile aşezate pe domenii de specialitate.

Credem că este scriitorul cu cel mai bogat vocabular din lume. Om de ştiinţă şi artist totodată, Schopenhauer recurge atât la vocabular de strictă specialitate, dar şi la figurile limbajului, astfel întâlnim metafore, metonimii, sinecdoce, epitete, comparaţii, repetiţii - adeseori simetrice - dar şi antifraze (abundă ironiile, oximoroanele, litotele). Deseori „se joacă" cu superlativele pe care le asociază chiar termenilor ce conţin ideea de superlativ, de tipul: „cel mai dintâi şi mai imediat", „desăvârşit de superior", dar nu mai exemplificăm fiindcă acestea abundă şi, veţi vedea, nu supără nici urechile celor mai exigenţi lingvişti.

Alte dificultăţi pe care le presupune traducerea în limba română a operei lui Schopenhauer sunt numele proprii şi o serie de noţiuni din gândirea antică orientală. Vasta cultură a filosofului ne poartă prin toată lumea civilizată din antichitatea chineză şi indiană, la cea egipteană şi greco-romană şi până la mijlocul secolului trecut. impunând europenilor multe cuvinte noi, care în româneşte, în bună parte, nu sunt adoptate, iar în germană şi franceză apar transcrise, în mod firesc, după spiritul acestor limbi. Un exemplu, chiar din Europa: filosoful grec Stobeos apare în literatura noastră de specialitate când după latinescul Stobeus, când după germanul Stoben (iar în franceză, Stobe). In ce priveşte numele indiene am preferat transpunerea după micul dicţionar din Ramayana, ale cărei traducere, note şi glosar sunt semnate de George Demetrian (Editura pentru literatură, Buc, 1968). Am fost însă nevoiţi să propunem şi câteva neologisme, neîntâlnind corespondenţe româneşti.

Dacă acestea sunt dificultăţile vocabularului, în sintaxă sunt încă şi mai mari. După cum am afirmat mai sus, Schopenhauer se exprimă liber. Şi ca un contemplator rafinat al lumii „privită de departe şi de sus, dar şi de aproape şi în amănunt" îşi adaptează stilul convingător (am **vrut** să spunem ştiinţific, cu bogate argumentaţii, demonstraţii, raţionamente şi problematizări) cu unul explicit, mai pe înţelesul tuturor. In felul acesta frazele devin arborescente (nu întâlnim rar fraze cu peste douăzeci de

propoziţii, acestea la rândul lor cu multiple determinări), adeseori autorul recurgând la perioade şi paralelisme sintactice sinonimice, antitetice şi sintetice, în care acordurile de la distanţă sunt frecvente ca şi afirmaţiile prin negaţie, uneori dublă.
De aceea spunem că specialiştilor care vor întâlni unele adaptări mai puţin reuşite şi ni le vor semnala, le vom fi recunoscători şi vom ţine cont, într-o viitoare ediţie, de toate sugestiile pertinente.
Acum dorin ca *imposibilul* să fi **devenit *posibil***
Traducătorii
XX
T-V

PREFAŢA PRIMEI EDIŢII

Dacă vreţi să citiţi această carte astfel încât să o înţelegeţi foarte uşor, va trebui să urmaţi indicaţiile prezentate în continuare.
Cititorului i se propune o gândire unică. Totuşi, în pofida eforturilor mele. mi-ar fi fost imposibil să-i ofer accesul la ea pe o cale mai scurtă decât această lucrare de mare întindere.
Această gândire este. după părerea mea , aceea care e căutată de atâfa timp şi a cărei căutare se numeşte filosofie, aceea care este considerată, de cei care cunosc istoria, la fel de greu de găsit ca piatra filosofală. Dar trebuie să ne amintim de cuvintele înţelepte ale lui Pliniu: „Multe lucruri sunt socotite imposibile până în ziua când sunt realizate." (Hist. nat., VII, I).
Această gândire, pe care vreau să o fac cunoscută aici apare succesiv, după punctul de vedere din care este privită, ca fiind ceea ce se numeşte metafizică, ceea ce se numeşte etică şi ceea ce se numeşte estetică; şi la drept vorbind, ea trebuie să fie toate acestea în acelaşi timp, dacă ea este ceea ce am spus deja că este.
Când este vorba despre **un** *sistem de gândire,* acesta trebuie în mod **necSsar** să se prezinte într-un sistem **arhitectonic;** cu alte cuvinte, fiecare parte a sistemului trebuie să suporte o alta, fără ca reciproca să fie adevărată; piatra de temelie susţine tot restul fără ca restul să o susţină, iar vârful este susţinut de rest, fără ca el să susţină nimic. Dimpotrivă, când este vorba despre *o gândire unică,* oricât de amplă ar fi ea, aceasta trebuie să se prezinte sub forma celei mai perfecte unităţi. Fără îndoială că. deşi procedeul uşurează expunerea, ea suferă când este prezentată în părţi separate, dar ordinea acestor părţi este o ordine organică, astfel încât fiecare parte a sa contribuie la menţinerea

întregului şi, la rândul său, este menţinută din întreg; nici una dintre Vele nu este nici prima, nici ultima; gândirea în întregul ei îşi datorează limpezimea fiecărei părţi şi nu există nici o parte oricât de mică ar fi care să poată fi înţeleasă bine dacă mai întâi nu a fost înţeles întregul. - Or, este necesar ca o carte să aibă un început şi un sfârşit, şi tocmai prin aceasta se va deosebi întotdeauna de un organism; dar, pe de altă parte, conţinutul va trebui să semene cu un sistem organic: de unde rezultă că în acest caz există o contradicţie între formă şi materie.
Aşa stând lucrurile, nu există decât o recomandare pentru cel ce va voi să pătrundă în gândirea propusă aici; aceea de *a citi cartea de două ori,* prima dată cu multă răbdare, o răbdare care va fi dobândită dacă cititorul[v]va fi convins că începutul presupune sfârşitul, aproape la fel cum sfârşitul presupune începutul, şi chiar că fiecare parte o presupune pe fiecare dintre cele care urmează, aşa cum şi acestea o presupun la rândul lor. Spun „aproape" deoarece situaţia nu este exact la fel şi nu am neglijat cu bună ştiinţă nimic din ceea ce putea să facă înţelese dintr-o dată lucruri care nu vor fi explicate pe de-a-ntregul decât mai departe şi nici, în general, nimic din ceea ce poate contribui ca ideea să devină mai sesizabilă şi mai limpede. Acest rezultat ar fi putut chiar fi atins până într-un anume punct, dacă cititorul nu s-ar gândi Ia urmările posibile; în loc să se bazeze exclusiv pe pasajul pe care îl are în faţa ochilor ceea ce face să apară posibilitatea ca la contradicţiile reale şi numeroase care deja există între gândirea autorului, pe de o parte, şi opiniile timpului şi fără îndoială şi ale cititorului, pe de altă parte, să se adauge altele, presupuse şi imaginare, în număr suficient de mare pentru a da aparenţa unui violent conflict de idei la ceea ce în realitate nu este decât o simplă neînţelegere; dar suntem cu atât mai puţin dispuşi să vedem în aceasta o neînţelegere, cu cât autorul a reuşit prin mari eforturi să dea expunerii sale claritate şi expresiilor sale limpezime, astfel încât să nu se lase nici o îndoială asupra sensului pasajului cu care cititorul este în contact imediat şi direct, deşi nu a putut exprima toate raporturile acestuia cu restul gândirii sale. De aceea, aşa cum deja am spus-o, prima lectură presupune răbdare, o răbdare bazată pe ideea ca la a doua lectură foarte multe lucruri, poate chiar toate, vor apărea într-o lumină cu totul nouă. De altfel, încercând cu conştiinciozitate să se facă

înțeles pe deplin şi chiar cu uşurință, autorul se va putea afla în situația de a se repeta uneori; autorul va trebui scuzat, având în vedere dificultatea subiectului. Structura ansamblului pe care el îl prezintă, şi care nu se oferă sub forma unei înlănțuiri de idei, ci sub aceea a unui

lot organic, îl obligă, de altfel, să revină încă o dată asupra anumitor aspecte ale expunerii sale. De asemenea, trebuie scuzată această structură specială şi accentuata dependență a părților una față de alta, dacă nu am putut recurge la folosirea, de obicei prețioasă, a unei împărțiri în capitole şi paragrafe şi m-am limitat la o dispunere în patrii părți esențiale, care sunt ca patrii puncte de vedere diferite. Parcurgând aceste patrii părți, lucrul cel mai important este să nu se piardă din vedere, în cadrul detaliilor tratate succesiv, gândirea capitală de care depind şi nici desfăşurarea generală a expunerii. Aceasta este prima şi indispensabila mea recomandare către cititorul răuvoitor (spun răuvoitor, pentru că fiind filosof el are de a face cu un alt filosof, care sunt eu). Sfatul^care urmează nu este mai puțin necesar.

într-adevăr, în al doilea rând, trebuie să fie citită, înaintea căiții propriu-zise, o introducere care, este adevărat, nu face parte din lucrarea de față, fiind publicată acum cinci ani sub titlul *Despre cvadrupla rădăcină a principiului rațiunii suficiente; eseu de filosofic.* Dacă această introducere nu este cunoscută şi ca urmare cititorul nu este pregătit, atunci el nu va reuşi să pătrundă cu adevărat sensul acestei cărți; ceea ce cuprinde această introducere se referă la această lucrare, ca şi cum ar face parte din ea. Trebuie să mai spun că dacă ea nu ar fi apărut cu câțiva ani în urmă, nu ar putea fi aşezată ca o introducere propriu-zisă în fruntea acestei lucrări; ea ar trebui încorporată în Cartea întâi; aceasta are, într-adevăr, câteva lacune, lipsindu-i tocmai aspectele prezentate în eseul mai sus amintit; de aici şi imperfecțiunile care nu pot fi remediate decât recurgând la *Cvadrupla rădăcină.* însă respingem ideea să mă repet sau să mă torturez pentru a căuta alte cuvinte prin care să spun ce am spus deja, şi de aceea am preferat cealaltă cale: dar nu pentru că nu aş fi putut prezenta o expunere mai bună a conținutului eseului menționat, chiar şi numai pentru că l-aş fi lipsit de anumite concepte pe care mi le impuneau atunci un respect excesiv față de doctrina lui Kant, cum ar fi categoriile, simțul intim şi sensibilitatea exterioară etc. Totuşi, trebuie să o spun, dacă aceste concepte ar rămâne şi aici, aceasta s-ar datora faptului că nu le-am studiat încă suficient, astfel încât ele ar constitui numai un accesoriu, fără nici o legătură cu subiectul meu principal, şi prin urmare cititorului îi va fi uşor să facă el însuşi corecțiile necesare în cele câteva pasaje ale eseului la care mă refer eu. Această precizare fiind făcută, trebuie înainte de toate înțeles, cu ajutorul acestei scrieri, ce este principiul rațiunii suficiente, ce

înseamnă el, la ce se aplică şi la ce nu se aplică şi, în sfârşit, că el nu preexistă tuturor lucrurilor, adică lumea întreagă ar exista numai ca o consecință a acestui principiu şi în conformitate cu el, ca fiind corolarul lui, ci dimpotrivă, el este pur şi simplu forma sub care obiectul, de orice natură ar fi el. este cunoscut de subiect, caic îi impune condițiile sale în virtutea faptului că el este un individ conştient; trebuie, repet, să fie înțelese mai întâi aceste lucruri pentru a se putea pătrunde în metoda de gândire care este prezentată aici pentru prima dată.

Şi tot pentru că nu am vrut, fie să mai repet cuvânt cu cuvânt, fie să spun acelaşi lucru cu expresii mai puțin nimerite, cele mai bune pe care le-am putut găsi fiind deja fol^ite, am lăsat în lucrarea de față şi o altă lacună: într-adevăr, am lăsat la o parte ceea ce am expus în eseul meu *Despre văz şi despre culori,* care şi-ar fi găsit locul foarte bine aici, fără nici o singură modificare. Este necesar. într-adevăr, ca în prealabil să fie cunoscută şi această mică lucrare.

In sfârşit, am o a treia rugăminte către cititor, dar ea se înțelege de la sine: îi cer într-adevăr să cunoască un fapt, cel mai important care s-a produs în decursul a douăzeci de secole de filosofie, şi totuşi atât de apropiat de noi, şi anume principalele ope/e ale lui Kant. Efectul pe care ele îl produc asupra unui spirit care se pătrunde cu adevărat de ele nu se poate compara mai bine, am spus-o şi cu altă ocazie, decât cu operația de cataractă. Şi pentru a continua comparația, voi spune că scopul pe care îl urmăresc eu este de a dovedi că ofer persoanelor scăpate de cataractă prin această operație ochelari care se fac pentru oameni ca ei şi care nu ar fi putut fi folosiți, evident, înainte de operație. - Totuşi, dacă iau ca punct de plecare ceea ce a stabilit acest marc spirit, nu este mai puțin adevărat că un studiu atent al scrierilor sale m-a condus la descoperirea unor erori considerabile, pe care trebuia să le izolez, să le evidențiez, pentru a-i purifica doctrina, şi, păstrând numai partea cea mai bună din ca, să pun în

lumină părţile excelente şi să le utilizez. Dar cum, pe de altă parte, nu puteam să-mi întrerup şi să-mi complic expunerea amestecând o discuţie continuă despre Kant, am consacrat un Apendice special acestei probleme. Şi dacă, aşa cum am spus, lucrarea mea cere cititori familiarizaţi cu filosofia lui Kant, ea vrea ca ei să cunoască şi Apendicele despre care vorbesc: de aceea, din acest punct de vedere, cel mai nimerit ar fi sa se înceapă prin citirea Apendicelui, cu atât mai mult cu cât prin conţinutul său el are legături strânse cu ceea ce face obiectul Cărţii întâi. Numai că,nu se putea evita ca, având în vedere natura

subiectului, Apendicele să nu se refere, ici şi colo, la lucrarea însăşi; de unde rezultă că, fiind parte capitală a operei, el trebuie citit de două ori.

Aşadar, filosofia lui Kant este singura cu care este strict necesar ca cititorul să fie familiarizat pentru a înţelege ce vreau să spun eu. Iar dacă cititorul a frecventat şi şcoala divinului Platon, atunci va fi şi în mai mare măsură în stare să primească ideile mele şi să se lase pătruns de ele. Acum, presupuneţi că el, cititorul, a primit binefacerea cunoaşterii Vedelor, a acestei cărţi a cărei înţelegere ne-a fost revelată de Upanişade - şi, după părerea mea, în aceasta constă cel mai real avantaj pe care acest secol încă tânăr îl are asupra celui precedent, căci eu cred că influenţa literaturii sanscrite nu va fi mai puţin profundă decât a fost în secolul al XV-lea renaşterea culturii greceşti -presupuneţi un asemenea cititor, care a primit lecţiile primitivei înţelepciuni hinduse şi care le-a asimilat, atunci el va fi pregătit în cel .mai înalt grad să înţeleagă ceea ce vreau eu să-l învăţ. Doctrina mea nu i se va părea deloc, precum şi altele, străină, şi cu atât mai puţin duşmănoasă; căci eu aş putea, dacă nu aş fi considerat orgolios, să spun că printre afirmaţiile izolate pe care ni le prezintă Upanişadele, nu este nici una care să nu rezulte, ca o consecinţă uşor de sesizat, din gândirea pe care o voi expune, cu toate că aceasta, în schimb, nu se găseşte încă în Upanişade.

Dar văd că cititorul fierbe de nerăbdare şi, lăsând în sfârşit să-i scape un reproş prea mult timp reţinut, se întreabă cum de îndrăznesc eu să ofer publicului o lucrare punându-i condiţii şi formulând exigenţe dintre care primele două sunt excesive şi indiscrete, şi aceasta într-o perioadă atât de bogată în gânditori, încât nu este an în care numai în Germania tipografiile să nu furnizeze publicului cel puţin trei mii de lucrări pline de idei originale, indispensabile, fără a mai vorbi de nenumăratele publicaţii periodice şi de cotidienele în număr Infinit, într-o perioadă când suntem foarte departe de o lipsă de filosofi, şi noi, şi profunzi, când Germania singură are filosofi în viaţă câţi nu au existat în mai multe secole trecute la un loc. Cum, va spune cititorul supărat, cum să citeşti cărţile atâtor filosofi, dacă, pentru a citi o singură carte, e nevoie de atâtea ceremonii?

La toate aceste reproşuri, nu am nimic de răspuns, absolut nimic; sper totuşi să fi meritat recunoştinţa cititorilor care mi le vor face, avertizându-i la timp să nu piardă nici o clipă cu citirea unei cărţi de pe urma căreia nu se vor alege cu nici un folos dacă nu respectă condiţiile pe care le-am menţionat eu, să renunţe aşadar să o citească,

cu atât mai mult cu cât nu le va conveni ce vor afla; cartea se adresează mai degrabă unui grup de *pauci homines* şi va trebui să aştepte, liniştită şi cu modestie, să întâlnească cele câteva persoane care, printr-un spirit cu adevărat deosebit, vor fi în măsură să o înţeleagă. Căci, fără a mai vorbi de dificultăţile care trebuie învinse şi de efortul care trebuie depus, pe care le impune cititorului cartea mea, care va fi omul, în aceste timpuri când savanţii noştri au ajuns la această magistrală stare de spirit de a confunda cu toţii paradoxul cu eroarea, care va fi omul cultivat care va accepta să intre în relaţie cu o concepţie cu care este în dezacord în aproape toate privinţele în care el are deja formate convingeri şi crede că deţine adevărul? Şi, în plus, cu deziluzie vor avea cei care, bazându-se pe titlul lucrării, nu vor găsi nimic din ceea ce se aşteptau să găsească, din simplu motiv că ei au învăţat arta de a specula de la un mare filosof[1], autor de cărţi înduioşătoare, care are o singură mică slăbiciune; consideră toate ideile pe care le-a învăţat şi le-a asimilat în spiritul său înaintea vârstei de cincisprezece ani drept tot atâtea- idei fundamentale înnăscute ale spiritului omenesc. într-adevăr, în acest caz decepţia va fi şi mai puternică. De aceea, sfatul meu pentru cititorii în discuţie este foarte precis, să nu-mi citească lucrarea.

Dar prevăd că ei nu vor ierta atât de uşor. Iată un cititor care a ajuns la sfârşitul prefeţei pentru a găsi această recomandare; şi totuşi a dat nişte bani pe carte; cum îi va recupera? Nu am decât o singură cale de salvare: îi voi reaminti că sunt şi alte moduri de a folosi o carte în afară de cel care constă în a o citi. Aceasta va putea, la fel ca şi altele multe, să servească la umplerea unui gol din bibliotecă: legată

frumos, va arăta bine pe raft. Sau, dacă are vreo prietenă inteligentă, o va putea pune pe masa ei de lucru sau pe măsuța ei pentru ceai. Sau, în sfârşit - ceea ce ar fi cel mai bine şi îi recomand în mod deosebit să o facă - va putea sa întocmească o recenzie critică.
Toate acestea le-am spus pentru a glumi; dar, în această existență de care nu ştim dacă trebuie să râdem sau să plângem, trebuie să facem loc şi glumei; nu există nici o publicație atât de serioasă încât să şi-o refuze. Acum, pentru a reveni la seriozitate, prezint această carte publicului cu ferma convingere că mai devreme sau mai târziu îi va întâlni pe cei pentru care a fost scrisă;'în plus, mă bazez liniştit pe ideea că şi ea va avea destinul care este dat oricărui adevăr, indiferent de domeniul de cunoaştere la care acesta se referă, chiar şi cel mai
Lutru
';re
lacobi

important; pentru ea, gloria de care se va bucura o clipă constituie întreruperea lungii perioade de timp în care a fost considerată paradox, de aceea în care va fi trecută în rândul banalităților. în ceea ce îl priveşte pe autor, acesta, cel mai adesea, nu vede din aceste trei epoci decât prima; dar ce importanță are? Dacă existența omenească este scurtă, adevărul are brațele lungi şi se impune greu. Să spunem deci adevărul.
Scrisă la Dresda, august 1818

CARTEA INTAI
LUMEA CA REPREZENTARE
PRIMUL PUNCT DE VEDERE
Reprezentarea supusă principiului rațiunii suficiente Obiectul experienței şi al ştiinței
Ieşi din copilărie, prietene, trezeşte-te.
(J. - J. Rousseau)

*.
§1
Lumea este reprezentarea mea. - Această propoziție este un adevăr pentru orice ființă vie şi înzestrată cu gândire, deşi numai la om el ajunge să se transforme în cunoaştere abstractă şi conştientă. De îndată ce este capabil să-l aducă în această stare, se poate spune că în el s-a născut spiritul filosofic. El deține atunci întreaga certitudine că nu cunoaşte nici un soare, nici un pământ, ci numai un ochi care vede acest soare, o mână care atinge acest pământ; el ştie, într-un cuvânt, că lumea de care este înconjurat nu există decât ca reprezentare în raportul său cu o ființă care percepe, care este omul însuşi. Dacă există un adevăr ce poate fi afirmat a priori, acesta este singurul; căci el exprimă lumea oricărei experiențe posibile şi imaginabile, concept cu mult mai general decât chiar cele de timp, de spațiu şi de cauzalitate care îl implică. Fiecare dintre aceste concepte, într-adevăr, în care am recunoscut forme diverse ale principiului rațiunii, nu este aplicabil decât la un tip determinat de reprezentări; distincția dintre subiect şi obiect, dimpotrivă, este modul comun tuturor, singurul în care se poate concepe o reprezentare oarecare, abstractă sau intuitivă, rațională sau empirică. Deci, nici un adevăr nu este mai sigur, mai absolut, mai evident decât acesta: tot ceea ce există, există pentru gândire, adică întregul univers nu este obiect decât în raport cu un subiect, percepție în raport cu un spirit care percepe, într-un cuvânt, el este pură reprezentare. Această lege se aplică fireşte întregului prezent, întregului trecut şi întregului viitor, la ceea ce este departe, ca şi la ceea ce este aproape de noi; căci ea este adevărul spațiului şi timpului înseşi, grație cărora reprezentările particulare se disting unele de altele. Tot ceea ce lumea cuprinde sau poate cuprinde se află în această dependență necesară față de subiect şi nu există decât pentru subiect. Deci lumea este *reprezentare.*
De altfel, acest adevăr este departe de a fi nou. El a constituit deja baza unor considerații sceptice de la care porneşte filosofia lui Descartes, dar primul care a formulat-o într-un mod categoric a fost Berkeley; prin aceasta el a adus filosofiei un serviciu nemuritor, deşi restul doctrinelor sale nu merită să trăiască deloc. Marea greşeală a lui Kant, aşa cum arăt în Apendicele care îi este dedicat, a fost că a neglijat acest principiu fundamental.

In schimb, acest important adevăr a fost admis devreme de înțelepții Indiei, din moment ce apare ca fiind însăşi baza filosofiei

vedantă, atribuita lui Vyâsa. In legătură cu acest lucra, avem mărturia **lui** W. Jones, în ultima sa dizertație având ca temă *filosofici asiatică:* *„Dogma esențială a scolii vedante jconstă nu în a nega existența materiei,* adică a solidității, a impenetrabilității, a întinderii (negație care, într-adevăr, ar fi absurdă), ci numai în a reforma în această privință gnndifea obişnuită şi în a susține că această materie nu are o lealitate independentă de percepția spiritului, existență şi perceptibilitate fiind doi termeni echivalenți[1]."

Această simplă indicație demonstrează suficient existența în vedantism a realismului empiric asociat cu idealismul transcendental. Tocmai din acest unic punct de vedere şi ca pură reprezentare va fi studiată lumea în această primă Carte. O asemenea concepție, de altfel absolut adevărată în ea însăşi, este totuşi exclusivă şi rezultă dintr-o abstractizare operată cu bună ştiință de spirit; cea mai bună dovadă constă în aversiunea naturală a oamenilor de a admite că lumea nu este decât o simplă reprezentare, idee totuşi de necontestat. Dar această abordare, ce nu se referă decât la o suprafață a lucrurilor, va fi completatată în cartea următoare cu un alt adevăr, mai puțin evident, trebuie să o mărturisim, decât primul: cel de-al doilea care, într-adevăr, pentru a putea fi înțeles, necesită o cercetare mai aprofundată, un mai mare efort de abstractizare, în sfârşit o discociere a elementelor eterogene, însoțită de o sinteză a principiilor asemănătoare. Acest adevăr auster, foarte potrivit pentru a-1 face pe om să gândească, dacă nu pentru a-1 face să tremure, poate şi trebuie să fie enunțat alături de celălalt astfel: „Lumea este voința mea."

Dar până atunci, trebuie, în această primă Carte, să examinăm lumea sub unul singur dintre aspectele sale, cel care serveşte drept punct de plecare al teoriei noastre, adică proprietatea pe care o are de a fi gândită. De acum trebuie să considerăm toate obiectele prezente, inclusiv propriul nostru corp (acest aspect va fi dezvoltat mai târziu), ca tot atâtea reprezentări şi să nu le mai denumim niciodată altfel. Singurul lucru de care se va face abstracție aici (oricine, sper, se va putea convinge în continuare) este numai voința, care constituie cealaltă latură a lumii: dintr-un prim punct de vedere, într-adevăr, această lume nu există absolut decât ca *reprezentare;* dintr-un alt punct de vedere, ea nu există decât ca voință. Este o realitate care nu poate fi limitată nici la primul, nici la al doilea" dintre aceste elemente, care ar fi un obiect în sine (şi din nefericire aceasta este deplorabila transformare pe care a suferit-o, în mâinile lui Kant, lucrul în sine),

Textulînl. engleză(p. 4)

această pretinsă realitate, spuneam, este o pură himeră, o flăcăruie înşelătoare care este bună numai pentru a-1 face să se rătăcească pe filosoful care o adoptă ca atare.

§2

Cel care cunoaşte tot restul, fără a fi cunoscut el însuşi, este subiectul. Subiectul este. prin urmare, acel *subslratnin* al lumii, condiția invariabilă. întotdeauna subînțeleasă a oricărui fenomen, a oricărui obiect; căci tot ce există, există numai pentru **subiect,** lai acest subiect fiecare îl găseşte în sine. In funcție de cât cunoaşte, şi nu în funcție de gradul în care el este obiect de cunoaştere. Chiar propriul nostru corp este deja un obiect şi, prin urmare, merită numele de reprezentare. El nu este, într-adevăr, decât un obiect, printre alte obiecte, supuse aceloraşi legi ca şi acestea; numai că este un obiect imediat. Ca orice obiect de intuiție el este supus condițiilor formale ale gândirii, timpului şi spațiului, de unde se naşte pluralitatea.

Dar subiectul însuşi, principiul care cunoaşte fără a fi cunoscut, nu cade sub incidența acestor condiții; căci el este întotdeauna presupus implicit de către ele. Lui nu i se poate aplica nimic, nici pluralitate, nici categoria opusă, unitatea. Aşadar, noi nu cunoaştem niciodată subiectul; el este acela care cunoaşte, peste tot unde este vorba despre cunoaştere.

Lumea, considerată ca reprezentare, singurul punct de vedere caic ne preocupă aici, cuprinde două jumătăți esențiale, necesare şi inseparabile. Prima este obiectul care are ca formă spațiul, timpul şi. prin urmare, pluralitatea; a doua este subiectul care scapă dublei legi a timpului şi a spațiului, fiind

întotdeauna unul şi invizibil în fiecare fiinţă care percepe. Se poate conchide că un singur subiect plus obiectul ar ajunge pentru a constitui lumea considerată ca reprezentare, la fel de completă ca milioanele de subiecţi care există: dar dacă acest unic subiect care percepe dispare, atunci şi lumea concepută ca reprezentare dispare o dată cu el.
Aceste două jumătăţi sunt deci inseparabile, chiar şi în gândire: fiecare dintre ele nu este reală şi inteligibilă decât prin cealaltă şi pentru cealaltă; ele există şi încetează să existe împreună. Ele se limitează reciproc; acolo unde începe obiectul, se sfârşeşte subiectul. Această limitare mutuală apare în faptul că formele generale esenţiale oricărui obiect: timp. spaţiu şi cauzalitate se pot extrage şi deduce în întregime din chiar subiect, făcând abstracţie de obiect; ceea ce se

poate traduce **în** limba **lui** Kanl spunând ca ele se afla a priori in **conştiinţa** noastră. Dintre toate serviciile aduse de Kant filosofici cel **mai important** constă poate în această descoperire. La aceasta eu adaug. în ce mă priveşte, că principiul raţiunii este expresia generală a tuturor acestor **condiţii** formale ale obiectului, cunoscute a priori; că orice cunoaştere pur a priori îşi arc sorgintea în conţinutul acestui principiu, cu tot ce implică eh pe scurt, că **în** el este concentrată **întreaga** certitudine a cunoaşterii noastre apriorice. Am explicat amănunţit, în *Dizerlatie despre principiul raţiunii,* cum este el condiţia oricărui obiect posibil, ce înseamnă că un obiect oarecare este legat în mod necesar de altele, fiind determinat de acestea şi dcterminându-le la rândul lui. Această lege este atât de adevărată încât întreaga realitate a obiectelor ca obiecte sau simple reprezentări constă numai în acest raport de determinare necesară şi reciprocă'; , această realitate este deci pur relativă. Vom avea curând ocazia să dezvoltăm această idee. Am arătat. în plus. că această **relaţie** necesară, exprimată în mod general prin principiul raţiunii; îmbracă forme diverse, după deosebirile dintre clasele în care se încadrează obiectele **din** punct de vedere al posibilităţii lor, aceasta fiind o nouă dovadă a repartizării exacte a acestor clase. Presupun tot implicit. în lucrarea de faţă, că tot ce am scris în această disertaţie este cunoscut şi se află în spiritul cititorului. Dacă nu aş-fi expus aceste idei în altă **parte,** ele ar II fost prezentate aici.
Cea mai mare diferenţă care trebuie semnalată între reprezentările noastre este aceea dintre starea intuitivă şi starea abstractă. **Reprezentările** de ordin .abstract nu formează decât o singură clasă, aceea a ^oncefrtelor. apanaj exclusiv al omului în această lume. Această facultate pe care o arc el de a forma noţiuni abstracte şi care îl deosebeşte de restul animalelor, este ceea ce s-a numii dintotdeauna *raţiune'.* Problema acestor reprezentări abstracte va fi tratată în mod^p special mai încolo; pentru moment, nu vom vorbi decât despre reprezentarea intuitivă. Aceasta cuprinde.întreaga lume vizibilă, sau experienţa în general, şi condiţiile care o fac posibilă. După cum am spus. Kant a arătat (şi aceasta este o descoperire importantă) că **timpul 1** Ram este
singurul **care** a **întunecai această** concepţie a raţiunii; lac trimitere
in această privinţă la Apendicele consacrat filosofici sale şi la lucrarea mea *Probleme esenţiale ale eiieiilDespi'e* ***bâtele moralei, E.b. />. I4S-I54. eil.l)***

şi spaţiul, aceste condiţii sau forme ale experienţei, clemenţe comune oricărei percepţii şi care aparţin tuturor fenomenelor reprezentate, că aceste forme, spuneam, pot fi gândite nu numai în *abstract,* ci şi înţelese imediat în ele însele şi în lipsa oricărui conţinut: şi a stabilit că această intuiţie nu este o simplă fantomă rezultată dintr-o experienţă repetată, ci ea este independentă faţă de aceasta şi îi pune condiţiile ei mai degrabă decât primeşte condiţii din partea ci: într-adevăr, elementele timp şi spaţiu, aşa cum le revelează intuiţia a priori, reprezintă legile oricărei experienţe posibile. Acesta este motivul care, în *Dizerlaţie despre principiul raţiunii,* m-a determinat să consider timpul şi spaţiul, percepute în forma lor pură şi izolate de conţinutul lor. ca fiind o clasă de reprezentări speciale şi distincte. Am semnalat deja importanţa descoperirii lui Kanl care stabileşte posibilitatea de a atinge printr-o observare directă şi independentă a oricărei experienţe aceste forme generale de intuiţie senzitivă, tară ca ele să-şi piardă prin aceasta nimic din legitimitatea lor. descoperire care asigură în acelaşi timp punctul de plecare şi certitudinea matematicilor. Dar mai există un aspect nu mai puţin importau! care trebuie menţionat: principiul raţiunii, care. ca lege de cauzalitate ,şi motivaţie, determină experienţa, care. pe de altă parte, ca lege de justificare a raţionamentelor, determină gândirea. Acest principiu poate îmbrăca o formă foarte specială, pe care am desemnat-o sub numele de principiul existenţei: privit în raport cu spaţiul, ci tlă naştere situării părţilor întinderii, care se determină una pe cealaltă *k*\ infinit.
Dacă, după ce a fost citită dizerlaţia care serveşte drept

introducere la lucrarea de față. s-a înțeles bine unitatea inițială a principiului rațiunii, sub diversitatea posibilă a expresiilor sale. se va înțelege cât de important este, pentru a pătrunde în profunzime esența acestui principiu, să fie studiat, mai întâi, în cea mai simplă dintre formele sale pure: timpul. Fiecare moment al duratei, de exemplu, nu există decât cu condiția de a-l distruge pe cel dinainte care i-a dat « iiiaştcre. pentru a fi distrus şi el la rândul lui: trecutul şi viitorul. ficând abstâreție de urmările posibile a ceea ce conțin, sunt lucrări la "1 de vane ca cel mai van dintre vise: în aceeaşi situație se află şi '"ezentul. care este o limită tară întindere şi fără durată între celelalte mă. Or. vom găsi acelaşi neant în. toate celelalte forme ale rincipiului rațiunii, ne vom da seama că spațiul, ca şi timpul, şi lot ce *isfă simultan în spațiu şi în timp. pe scurt, tot ce are o cauză sau un [op. toate acestea nu au decât o realitate pur relativă; într-adevăr

lucrul nu există decât în virtutea sau în ochii unui altul de aceeaşi natură cu el şi supus apoi aceleiaşi relativități. Această concepție, în esența ei, nu este nouă; tocmai în acest sens Heraclit constata cu melancolie fluxul etern al lucrurilor, Platon cobora realitatea la nivelul simplei deveniri care nu ajunge niciodată până la existență. Spinoza nu vedea în ele decât accidentele substanței unice care numai ea există etern, iar **Kant** opunea lucrului în sine obiectele cunoaşterii noastre ca pure fenomene. In sfârşit, antica înțelepciune a Indici exprimă aceeaşi idee sub această formă: „Maya, vălul Iluziei, acoperind ochii muritorilor, îi tace să vadă o lume despre care nu se poate spune dacă este sau nu este, o lume care seamănă cu visul, cu **razele** soarelui pe nisip, când de departe călătorul crede că vede o pânză de apă sau o frânghie aruncată pe pământ pe care o ia drept şarpe."* (Aceste comparații reiterate se găsesc în numeroase pasaje din Vede şi din Puranas.) Concepția exprimată în comun de toți aceşti **filosofi** nu este alta decât aceea care ne preocupă în acest moment: lumea ca reprezentare, supusă principiului rațiunii.

§4

Dacă avem o idee clară asupra formei sub care principiul rațiunii apare în timpul privit în sine, formă de care depinde orice enumerare şi orice calcul, prin aceasta am ajuns la înțelegerea întregii esențe a timpului. Acesta, într-adevăr, se raportează în totalitate la această determinare specială a principiului rațiunii şi nu are nici un alt atribut. Succesiunea este forma principiului rațiunii în timp. ea este, de asemenea, esența însăşi a timpului. Dacă în plus, a fost înțeles bine principiul rațiunii, aşa cum există el în spațiul pur, va fi fundamentată o dată pentru totdeauna şi ideea de spațiu. Căci spațiul nu este altceva decât proprietatea de a se determina reciproc de care se bucură părțile întinderii; este ceea ce se numeşte situare. Iar studierea amănunțită a acestor diverse poziții şi exprimarea rezultatelor dobândite în formulări abstracte care să le faciliteze folosirea constituie întregul obiect al geometriei. In sfârşit, dacă a fost înțeles perfect acest mod special al principiului rațiunii, care este legea cauzalității şi care determină conținutul formelor precedente, timp şi spațiu, precum şi petceptibilitatea lor, .adică materia, se va fi înțeles în acelaşi timp esența însăşi a materiei ca atare, aceasta reducându-se în întregime la cauzalitate; acest adevăr se impune de îndată ce se reflectează asupra lui. întreaga realitate a materiei rezidă, într-adevăr, în acțiunea sa şi

nici o alta nu i-ar putea fi atribuită, nici chiar în gândire. Ea umple spațiul şi timpul pentru că este activă, iar acțiunea sa asupra obiectului imediat, material el însuşi, conduce la percepție, fără de care

nu există materie; cunoaşterea influenţei exercitate de un obiect material oarecare asupra altuia nu este posibilă decât dacă acesta din urmă acţionează la rândul lui lui asupra obiectului imediat, altfel de cum o făcea mai înainte, la aceasta se reduce tot ce putem şti.
Să fie cauză şj efect, aceasta este aşadar esenţa însăşi a materiei, existenţa ei constă numai în acţiunea ei. De aceea **în** limba-*germană* ansamblul lucrurilor materiale este desemnat cu o precizie extremă prin cuvântul *Wirklichkei!* (din *wirken* - a acţiona)[1], termen mult mai expresiv decât cel de *ReaHlăt* (realitate). Materia acţionează tot asupra materiei: realitatea şi esenţa sa constau deci numai în modificarea produsă în mod regulat de una dintre părţile ei asupra alteia; dar aceasta este o realitate foarte relativă, raporturile care o constituie nu sunt de altfel valabile decât în limitile înseşi ale lumii materiale, absolut ca şi timpul. Dacă timpul şi spaţiul pot fi cunoscute prin intuiţie flecare în sine şi independent de materie, aceasta, în schimb, nu ar putea fi percepută fără ele. Pe de o parte, forma însăşi a materiei, care nu se poate separa de materie, presupune deja spaţiul: şi, pe de altă parte, acţiunea sa, care însemna existenţa sa. implică întotdeauna o schimbare, adică **o** determinare a timpului. Dar materia nu are drept condiţie timpul şi spaţiul luate separat, ci combinaţia lor constituie esenţa ei, acesta rezidând în întregime, aşa după cum am demonstrat, în acţiune şi cauzalitate. într-adevăr, toate fenomenele şi toate stările posibile, care sunt nenumărate, ar putea, fără a se deranja unele pe altele, să coexiste în spaţiul infinit şi, pe de altă parte, să se succeadă, tară nici o dificultate. în -infinitatea timpului, din'acest moment, un raport de dependenţă reciprocă şi o lege care să determine fenomenele conform acestui raport, necesar ar deveni inutil şi chiar inaplicabil; astfel nici această juxtapunere în spaţiu, nici această succesiune în timp **nu** ar fi suficientă pentru a da naştere cauzalităţii, atâta vreme cât fiecare dintre cele două forme rămâne izolată şi se dezvoltă independent de cealaltă. Or, cauzalitatea constituind esenţa însăşi a materiei, dacă prima nu ar exista, **a** doua ar dispărea şi ea. Pentru ca legea cauzalităţii să-şi păstreze întreaga sa semnificaţie şi necesitate, schimbarea efectuată nu trebuie să se limiteze la simpla, **transformare** a diferitelor stări privite ca atare; trebuie mai întâi ca
..Mim în quibusdam tebus verborum **proprietas** est, ct consuetudo ser monis antiqui quaedam effieaeissimis notis signal". (Seneea. Epistola S I)

într-un punct dat al spaţiului să existe la un anumit moment o stare şi o altă stare apoi: mai trebuie ca la un moment determinat un anumil fenomen să se producă aici şi altul în altă parte. Numai datorită acestei limitări reciproce a timpului şi spaţiului unul de către altul devine inteligibilă şi necesară legea care reglează schimbarea. Ceea ce legea cauzalităţii determină nu este deci simpla succesiune a stărilor ui timpul ca atare, ei în timpul considerat în raport cu un spaţiu dat şi. pe de altă parte, nu prezenţa fenomenelor într-un loc anume, ci prezenţa lor în acest punct la un moment dat. Schimbarea, adică transformarea stării, supusă legii cauzalităţii, se raportează aşadar, în fiecare caz. unei părţi din spaţiu şi unei părţi corespunzătoare din limp. date simultan.
Deci cauzalitatea formează legătura dintre timp şi spaţiu. Or. ani vă/ut că întreaga esenţă a materiei constă în acţiune, altfel spus. în cauzalitate: rezultă că spaţiul şi timpul coexistă în materie: aceasta trebuie deci să reunească în **contrariul lor** proprietăţile timpului şi cele ale spaţiului şi să împace (lucru imposibil în flecare dintre cele doua forme izolate ale celuilalt) scurgerea necontenită a timpului cu invariabila şi rigida fixitate a spaţiului! In ceea ce priveşle di\izibilitatea infinită, materia o are de la ambele; tocmai graţie acestei combinaţii devine posibilă mai întâi simultaneitatea; aceasta iui ar putea exista nici în timpul unic. care nu admite *juxtapunere,* nici în spaţiul pur, pentru care nu există nici *înainte,* nici *apoi.* nici acum.
Dar esenţa adevărată a realităţii este tocmai simultaneitatea mai multor stări, simultaneitatea care produce mai întâi durata; aceasta, într-adevăr, nu poate ti înţeleasă decât prin contrastul dintre ceea ce se petrece şi ceea ce rămâne; la fel, antiteza dintre permanent şi variabil caracterizează schimbarea sau modificarea în calitate şi formă, în acelaşi timp cu fixitatea în substanţă, care este materia'.Dacă lumea ar exista numai în spaţiu, ea ar fi rigidă şi imobilă; nu ar mai exista succesiune, nici schimbare, nici acţiune: dacă acţiunea este suprimată, materia dispare o dată eu ea. Dacă lumea ar exista numai în timp. totul ar deveni trecător: şi atunci nu ar mai exista permanenţă, juxtapunere, simultaneitate şi nici. prin **urmare,** durată; şi nici materie, la fel ca în cazul de mai sus. **Numai** din combinarea timpului eu spaţiul rezultă materia, care este posibilitatea existenţei simultane: tot de aici derivă şi durata, care. la rândul său. face posibilă permanenţa substanţei în cursul schimbărilor de stare .Materia, datorându-şi existenţa combinaţiei dintre timp şi
în Supliment demonstrez că materie şi substanţă sunt acelaşi **luuvu (n.a)**

spaţiu, păstrează **pentru** totdeauna amprenta celor două. Realitatea pe care o deţine de la spaţiu este atestată mai

întâi prin forma care îi este inerentă: apoi. şi mai ales, prin **forma** sa sau **Substanțialitate;** schimbarea. într-adevăr, nu este legată decât de timp, care, considerat ca atare şi în puritatea lui. nu are nimic stabil: **permanența** materiei nu este deci sigură a priori decât pentru că ea se sprijină pe aceea a spațiului.Pe de altă parte, materia ține de timp prin calitate (sau accident) fără de care nu ar putea apărea; iar această calitate constă înfouleauna în cauzalitate. în acțiunea exercitată asupra unei alte malcrii, prin urmare în schimbare, care face parte din noțiunea de timp. Această acțiune totuşi nu este posibilă în fapt decât cu condiția de a se raporta la spațiu şi la timp în mod simultan, putând 11 înțeleasă tocmai pe această bază. Jurisdicția legii cauzalității se mărgineşte la precizarea **stării,** eare trebuie să existe în mod necesar într-un anume loc la un anume moment dat. Deoarece calitățile esențiale ale materiei derivă din formele de gândire cunoscute a priori. îi atribuim, de asemenea a priori, anumite proprietăți: de exemplu, să umple **spațiul:** impenetrabilitatea echivalează cu acțiunea: în plus. întinderea, divizibilitatea infinită, permanentă care nu este altceva deeâl indistructibilitale; în sfârşit **mobilitatea;** în ceea ce priveşte greutatea, se cuvine poate (ceea ce de **altfel** nu constituie o excepție de la dodiină) să o raportăm la cunoaşterea a priori şi aceasta în pofida părerii lui Kant care. în ale sale Principii metafizice ale ştiințelor naturii, o aşe4azâ printre proprietățile care pot *i'* cunoscute a priori.
Aşa cum nu există obiect general decât pentru un subiect, şi sub forma unei reprezentări, la fel fiecare clasă **determinată** de reprezentări în subiect se raportează la o funcție determinată, care este **numită** facultate intelectuală *(Erkeimlnissvermdgen).* **Facultatea spiritului** corespunzătoare timpului şi spațiului considerat ea atare a fost numită de Kanl senzitivitate pură *(reine Sinnlichkeit):* această denumire poate fi păstrată. în amintirea celui care a deschis filosofici o cale nouă: ea nu este lotuşi absolut exactă, căci ..senzitivitate presupune deja *materie,* facultatea corespunzătoare materiei, sau cauzalității (căci aceşti doi termeni sunt echivalenți), este intelectul. **care** nu are alt obiect. Cunoaşterea prin intermediul cauzelor, aceasta esie. **într-adevăr** unica sa funcție şi întreaga sa putere. Dar această

înțelegem astfel de ee Kanl a **delînil** materia ea (linei ..ceea ce se mişiâ in >pațin . **deoarece** mişcarea re/ullâ **clin** combinarea spațiului cu **timpul** (na.)

Şi *nu* pe aceea a timpului, cum spune Kant: acest lucru esle **notai** in **Apendice.(n.a.)**

putere este mare; ea se întinde pe o suprafață vastă şi comportă o minunată diversitate de aplicații, legate totuşi printr-o unitate evidentă. Reciproc, orice cauzalitate şi, prin urmare, orice materie, orice realitate nu există decât pentru /intelect, prin intelect. Prima manifestare a intelectului, cea care se exercită mereu, este intuirea lumii reale; or. acest act al gândirii constă numai în a cunoaşte efectul prin cauză: de aceea, orice intuiție este de natură intelectuală. Dar ea nu ar reuşi niciodată să se realizeze fără cunoaşterea imediată a unui efect care să servească drept punct de plecare. Acest efect este o acțiune cunoscută de corpurile organizate; aceste *obiecte imediate* ale_ subiectelor de care- sunt legate, fac posibilă intuirea tuturor celorlalte obiecte. Modificările pe care le suferă orice organism animal sunt imediat cunoscute sau simțite şi, acest efect fiind de îndată raportat la cauza sa, apare neîntârziat intuirea acesteia clin urmă ca obiect. Această operație nu este nicidecum o concluzie rezultată din date abstracte, şi nici **uri** produs al reflecției sau al voinței, ci este o cunoaştere directă, necesară, absolut sigură. Ea este actul intelectului pur. act veritabil fără de care nu ar exista niciodată o intuiție veritabilă a obiectului, ci cel mai mult o conştiință surdă, vegetativă, intr-un fel, a modificărilor obiectului imediat; aceste modificări s-ar succeda fără să prezinte nici un sens apreciabil, decât poate pentru voință, în calitate de plăceri sau de dureri. Dar aşa cum apariția soarelui scoate la iveală lumea vizibilă, la fel intelectul, prin acțiunea sa promptă şi unică, transformă în intuiție ceea ce nu era decât o senzație vagă şi confuză. Această intuiție nu este nicidecum constituită din impresiile pe care le resimt ochiul, urechea, mâna: acestea sunt simple date. Numai după ce intelectul a **tăcut** legătura între efect şi cauză apare lumea, desfăşurată ca intuiție în spațiu, schimbătoare în formă, permanentă şi externă ca materie; căci intelectul recunoaşte timpul cu spațiul în reprezentarea materiei, sinonimă cu *acțiune.* Dacă, ca reprezentare, atunci lumea nu există decât prin intelect, ea nu există decât pentru intelect. în primul capitol al disertației mele *Văzul şi culorile,* am explicat deja cum, cu ajutorul datelor furnizate de simțuri, intelectul creează intuiția, cum, prin compararea impresiilor pe care le primesc diferitele simțuri de la unul şi acelaşi subiect, copilul ajunge la intuiție; am arătat că numai în aceasta se găseşte explicația unui mare număr de fenomene referitoare la simțuri; de exemplu vederea simplă cu doi ochi, vederea dublă în strabism sau în cazul în care ochiul vede simultan mai multe obiecte aşezate la distanțe inegale unul în spatele celuilalt, în sfârşit **diversele**

iluzii pe care le provoacă întotdeauna o schimbare subită în folosirea **organelor** de simț. Dar am studiat mai îndelung şi mai profund acest subiect important în a doua ediție a *Dizertației despre principiul rațiunii.* §21. Toate ideile care se găsesc acolo şi-ar găsi în mod firesc locul în această lucrare şi ar putea fi reproduse acum, dar **nu-mi** place să mă copiez pe mine însumi şi cu atât mai mult să-i copiez pe alții, şi nu aş putea, de altfel, să dau ideilor mele o nouă expresie mai clară decât prima: aşadar, în loc să mă repet, îl trimit pe cititor la *Dizertație,* presupunând că este la curent cu problema pe care am tratat-o acolo.
învățarea copiilor şi a celor născuți orbi care au fost apoi operați să vadă, percepția vizuală simplă în pofida celor două impresii pe care le primesc ochii, vederea dublă sau senzația tactilă dublă, când organul de simț este mai mult sau mai puțin deranjat din poziția sa naturală, repunerea obiectelor în poziție normală prin vedere atunci când imaginea lor se proiectează răsturnată pe retină, aplicarea culorii, fenomen cu totul subiectiv, obiectelor, dedublarea activității ochiului prin polarizarea luminii, în sfârşit efectele stereoscopului, toate aceste observații constituie tot atâtea argumente solide şi de netăgăduit pentru a afirma că intuiția nu este de ordin pur senzitiv, ci intelectual; putem spune, cu alte cuvinte, că ea constă în cunoaşterea cauzei prin efect, prin intermediul intelectului; intuiția presupune deci legea cauzalității. Această lege, în mod primordial şi absolut, face posibilă orice intuiție, în consecință orice experiență; deci nu o putem socoti ca un rezultat al experienței, aşa cum susține scepticismul lui Hume, care este spulberat definitiv şi pentru prima dată de această considerație. Nu există, într-adevăr, decât un mijloc de a dovedi că noțiunea de cauzalitate este independentă de experiență şi că ea este absolut a priori; ar trebui să se demonstreze că experiența este, dimpotrivă, dependentă de ea. Or, această demonstrație nu este posibilă decât procedând aşa cum am făcut-o noi şi cum am arătat pe larg în pasajele citate mai sus; trebuie dovedit că legea cauzalității este deja implicată într-o manieră generală în intuiție, al cărui domeniu este egal ca întindere cu acela al experienței. Rezultă că o asemenea lege este absolut a priori în raport cu experiența, care o presupune ca primă condiție, departe de a fi presupusă de ea. Or, argumentele lui Kant, pe care le-am analizat în *Dizertație despre principiul rațiunii,* § 23, nu sunt suficiente pentru a dovedi acest adevăr.

§5
Dar clacă intuiția are drept condiție legea cauzalității, trebuie să **ne** ferim de a admite că şi între obiect şi subiect există **lin** raport de cauză şi efect. Acest raport nu există decât între obiectul imediat şi obiectul mediat, altfel spus numai între obiecte. Ipoteza contrară, eronată, a dat naştere tuturor discuțiilor absurde despre realitatea lumii exterioare. In această dispută s-au angajat dogmatismul şi scepticismul, primul apărând când ca realism, când ca idealism. Realismul consideră obiectul drept cauză al cărei efect devine subiectul. Idealismul lui Fichte face. dimpotrivă, din obiect un efect al subiectului. Dar cum intre subiect şi obiect nu există nici un raport bazat pe principiul rațiunii, niciodată nici una dintre aceste două opinii dogmatice nu a putut fi demonstrată: deci victoria revine totuşi scepticismului. Aşa cum, într-adevăr, legea cauzalității precede intuiției şi experienței, **a** cărei condiție este, şi nu poate rezulta din ea, aşa cum gândea Hume. la fel distincția între obiect şi subiect este anterioară cunoaşterii, a cărei condiție primă o reprezintă, anterioară, de asemenea, prin urmare, principiului rațiunii în general; acest principiu nu este. **într-adevăr,** decât forma oricărui obiect modul universal în care apare el ca fenomen.
Dar obiectul presupunând întotdauna subiectul, între ele nu poate exista niciodată nici **o** relație cauzală. Lucrarea mea ***Dizerfalie*** *despre principiul rațiunii* arc drept scop tocmai să demonstreze că acest principiu nu are drept conținut altceva decât forma esențială a oricărui obiect, adică modul universal al unei existențe obiective oarecare privită ca atare. Dar. din acest punct de vedere, obiectul presupune întotdeauna subiectul ca un corelativ necesar al său; acesta rămâne deci întotdeauna în afara jurisdicției principiului rațiunii. Toate dezbaterile referitoare la lealitatea lumii exterioare au avut ca origine această extindere nelegitimă a principiului rațiunii aplicat şi subiectului şi **din** neînțelegerea inițială a rezultat că problema însăşi devenea inteligibilă. De o parte, dogmatismul realist, **considerând** reprezentarea cu un efect al obiectului arc pretenția de a separa ceea ce formează **un** întreg, adică reprezentarea şi obiectul; el admite astfel o cauză absolut distinctă a reprezentării, un obiect în sine. independent de subiect, adică un lucru absolut de neconceput, căci deja, ca obiect, acest lucru implică subiectul, a cărei reprezentare este. Scepticismul, care îşi ia şi el punctul de plecare în

aceeaşi eroare iniţială, opune acestei doctrine o alta, şi **anume** că în reprezentare

numai efectul csie dat, şi nicidecum cauza, că niciodată, prin urmare, nu esenţa obiectelor este cunoscută, ci numai acţiunea lor; iar această acţiune nu arc fără îndoială nici o analogie cu natura lor **intimă.** Scepticismul conchide că chiar şi în exprimare generală ar fi o «reşeală să fie presupusă în mod gratuit, deoarece în primul rând legea cauzalităţii derivă din experienţă şi, pe de altă parte, s-ar înţelege că realitatea experienţei ar avea la bază această lege. Acestor două teorii li se poate răspunde mai întâi că obiectul şi reprezentarea nu sunt decât unul şi acelaşi lucru, apoi că existenţa obiectelor nu este altceva decât însăşi acţiunea lor, că realitatea lor constă tocmai în această acţiune, că. în sfârşit, căutarea existenţei obiectului în afara reprezentării subiectului şi a existenţei lucrurilor reale în afara acţiunii lor este o întreprindere contradictorie şi care se distruge pe sine înseşi; prin urmare, cunoaşterea modului de acţiune a unui obicei de intuiţie goleşte de sens acest obiect ca atare, cu alte cuvinte, ca reprezentare, deoarece în afara acesteia în obiect nu mai rămâne nimic care să fie cunoscut. Din acest punct de vedere, lumea percepută prin intuiţie în spaţiu şi timp, lumea care ni se revelează în întregul ei ca şi cauzalitate este perfect reală şi este absolut ceea ce se arăta a fi; or. ceea ce ea pretinde a fi în întregime şi **fără** rezerve este reprezentare, reprezentare supusă legii cauzalităţii. In aceasta constă realitatea sa empirică. Dar, pe de altă parte, nu există cauzalitate decât în şi pentru intelect; astfel, lumea reală, adică activă, este întotdeauna condiţionată de intelect, fără de care nu ar fi nimic. Dar acesta nu este singurul motiv: cum, în general, nici un obiect, dacă nu există contradicţie, nu ai' putea fi conceput fără un subiect, trebuie să respingem, prin urmare, concepţia dogmaticilor privind posibilitatea realităţii pe care ei o atribuie lumii exterioare, fondată, după părerea lor, pe independenţa ei faţă de subiect. întreaga lume obiectivă este şi rămâne reprezentare şi, din acest motiv, este absolut şi pentru totdeauna condiţionată de subiect; altfel spus, universul are o idealitate transcendentală. Dar aceasta nu înseamnă că el este iluzie sau minciună; el se arată aşa cum este, o reprezentare, sau mai degrabă o serie de reprezentări a căror legătură comună este principiul cauzalităţii. Privită astfel, lumea este inteligibilă pentru un intelect sănătos, şi aceasta în sensul său cel mai profund; ea îi vorbeşte într-un limbaj care se Iasă înţeles în întregime. Numai o inteligenţă deformată de obişnuinţa subtilităţilor se poate gândi să-i conteste realitatea. Aceasta ar însemna o folosire abuzivă a principiului raţiunii; acest principiu leagă între ele toate reprezentările, oricare ar fi ele, dar nu le

leagă de un subiect sau de ceva care nu este nici subiect, nici obiect, ci simplu fundament al obiectului. Este în aceasta un pur nonsens, deoarece nu există decât obiecte care pot cauza ceva, iar acest ceva este şi el însuşi un obiect.

Dacă studiem mai îndeaproape originea acestei probleme a lealităţii lumii exterioare, observăm că acestei folosiri abuzive a principiului raţiunii aplicat la ceea ce scapă jurisdicţiei sale se adaugă încă o confuzie particulară făcută între formele sale. Astfel, forma destinată conceptelor sau reprezentărilor abstracte este conferită reprezentărilor intuitive, obiectelor reale; obiectelor li se atribuie un principiu de cunoaştere, neţinându-se seama de faptul că ele nu pot avea decât un principiu de existenţă. Principiul raţiunii reglementează numai reprezentările abstracte, conceptele reunite în judecăţi; fiecare dintre aceste concepte îşi dobândeşte, într-adevăr, valoarea, importantă şi putem spune realitatea, numai din relaţia stabilită între judecată şi ceva distinct din el, principiul de cunoaştere, care trebuie avut întotdeauna în vedere. Dimpotrivă, nu în calitate de principiu de cunoaştere determină principiul raţiunii obiectele reale sau reprezentări intuitive, ci în calitate de principiu al devenirii, altfel spus ca lege a cauzalităţii; obiectul nu-i mai datorează nimic prin faptul că a „devenit", adică a apărut ca efect al unei cauze; căutarea unui principiu al cunoaşterii nu ar avea aici nici o valoare, nici o semnificaţie; această căutare se referă la o cu totul altă categorie de obiecte. Tocmai de aceea, lumea intuiţiei, atâta timp cât nu se încearcă depăşirea ei, nu dă naştere, în cel care o observă, nici îndoielii, nici îngrijorării; aici nu este loc nici pentru eroare, nici pentru adevăr, care sunt rezervate domeniului abstractului, al reflectării. Pentru simţuri şi pentru intelect, lumea se revelează şi se oferă cu un fel de naivă sinceritate aşa cum este, ca o reprezentare intuitivă, care se dezvoltă sub controlul legii cauzalităţii.

Această problemă a realităţii lumii exterioare, aşa cum am tratat-o până aici, avea ca origine o desconsiderare a raţiunii care nu se cunoaşte pe sine; nu există alt mijloc de a remedia situaţia decât de a pune în lumină conţinutul însuşi al raţiunii. O examinare a principiului raţiunii privit în esenţa sa şi un studiu aprofundat al raportului care există între obiect şi subiect, precum şi al naturii percepţiilor senzoriale ar trebui în mod necesar să înlăture problema, golind-o de orice semnificaţie. Totuşi, în

afară de această origine **pur** teoretică, mai există una absolut diferită, aceea pur empirică, cei toate că este folosită, chiar sub această formă, într-un scop speculativ.

Astfel pusă. problema devine mult mai inteligibilă, lată cum se prezintă ea: noi avem vise; viața întreagă nu ar putea fi un vis lung. deci, sau. mai precis; există vreun criteriu infailibil pentru a distruge **visul** de veghe aparentă de obiectul real? Nu am putea propune în mod serios ca semn distinctiv între cele două gradul de claritate şi de vivacitate, mai slab în vis decât în percepție; nimeni, într-adevăr, până acum, nu a avut simultan cele două lucruri de comparat, iar percepției prezente nu i se poate oferi decât amintirea visului. Kant tranşează problema spunând că înlănțuirea reprezentărilor prin legea cauzalității este aceea care diferențiază viața de vis". Dar, în visul ca atare, fiecare detaliu al fenomenelor este de asemenea asupra acestui principiu sub toate formele sale, iar legătura cauzală nu se rupe decât între veghe şi somn sau între un vis şi altul. Singura interpretare pe care o comportă soluția Kantiană este următoarea: ***visul** lung* (cel al vieții) se supune în diversele sale părți legii cauzalității, dar nu oferă nici o legătură cu visele scurte, deşi fiecare dintre acestea prezintă în el această înlănțuire cauzală; între primul şi celelalte puntea de legătură este deci ruptă, şi tocmai astfel reuşim să facem diferențierea
între ele.
Totuşi, ar fi destul de greu, şi adesea chiar imposibil, să determinăm, cu ajutorul acestui criteriu, dacă un lucru a fost perceput sau numai visat de. noi; suntem, într-adevăr, incapabili să urmăm verigă cu verigă lanțul de evenimente care leagă un fapt trecut de starea prezentă, şi totuşi suntem departe de a-l considera într-un asemenea caz drept un pur vis. De aceea, în viață, nu este folosit deloc acest mijloc pentru a deosebi visul de realitate. Unicul criteriu uzitat este cu totul empiric; trezirea este aceea care rupe în mod efectiv şi sensibil orice legătură de cauzalitate între evenimentele visului şi cele ale stării de veghe. Un exemplu frapant al acestui adevăr este următoarea observație a lui Hobbes în lucrarea sa *Leviathan,* capitolul II. El notează că atunci când ne trezim luăm cu uşurință visele noastre drept realitate, dacă, fără să ne dăm seama, ne-am culcat îmbrăcați: această confuzie ar produce cu şi mai multă uşurință când, în plus. vreun proiect sau vreo întreprindere care ne preocupă în mod deosebit, ne preocupă şi în vis; trezirea, în asemenea caz, este Ia fel de nesesizabilă ca şi venirea somnului, iar visul se contopeşte cu viața reală fără a-l putea distinge de aceasta. Nu mai rămâne atunci altă soluție decât aplicarea criteriului propus de Kant. Dar dacă, cu toate acestea, aşa cum se întâmplă adesea, nu poate fi descoperită prezența sau absența unei legături de cauzalitate între un eveniment trecut şi

Starea prezentă, va fi imposibil **pentru** totdeauna **de,hotărât** dacă un fapt s-a întâmplat sau a fost numai vis. Tocmai aici i se face cunoscută gândirii intima înrudire care există între viață şi vis; să îndrăznim să recunoaştem un adevăr **recunoscut** şi proclamat de atâtea mari spirite. Vedele şi Puranas, pentru a reprezenta cu exactitate lumea reală, ..acest val al Mayei", o compara de obicei cu **un** vis. **Pjatori** spune adesea că oamenii trăiesc într-un vis şi că num filosoful caută să rămână treaz. Pindar (II, v. 135) spune: *ayiabovo.j* av0p(07ro% (umbrae somnium homo), iar Sofocle:
ov8ev OVTTOS **aXA.6,** EOG>A, ^aj^tev, r| **jțovirm** *oj\av*
(Ajax. 125)
(Nos enim. quicumc|ue vivimus, nibil **aliud** esse comperio. **quain** simulacra et levem timbram);
Alături de aceşti maeştri, merită citat şi Shakespeare:
JK- are such stuff
*As dreams are macle of, and aur Utile **ii/e***
*îs roumh'd with a **steep**.*
In sfârşit. Calderon era atât de profund pătruns de aceaslă idee. încât a făcut din ea subiectul unui fel de dramă metafizică intitulată *Viata e vis.*
După toate aceste citate poetice, pot şi eu să-mi permit să folosesc o imagine. Viața şi visul sunt foile uneia şi aceleiaşi cărți; lectura continuă a acestor pagini este ceea ce se numeşte **viață** reală; dar când timpul rezervai lecturii (ziua) a trecut şi a sosit vremea odihnei continuăm să răsfoim cu neglijență cartea, deschizând-o la întâmplare într-un loc sau altul şi ajungând când la o pagină deja citită, când la

una pe care nu o cunoaştem: dar tot din aceeaşi carte citim.

Această citire fragmentară nu are legătură cu lectura- continuă a cărţii întregi; totuşi se deosebeşte de aceasta destul de puţin, clacă avem în vedere că lectura continuă începe la fel şi se termină *ex abrupto;* se poate deci să o privim şi pe ea ca o pagină izolată, puţin mai lungă decât celelalte.

Suntem tăcuţi din **materialul** din care sunt ţesute visele, iar viaţa noastră atâi **de** scurtă arc **drept** graniţă somnul.

Aşadar, visele izolate se deosebesc de viaţa reală prin faptul că ele nu intră în continuitatea experienţei, care se "produce prin viaţă: această diferenţă este pusă în lumina de trezire. Dar numai dacă înlănţuirea cauzală este forma care caracterizează veghea, şi **flecare** vis luat în sine prezintă aceeaşi conexiune, dacă ne situăm, pentru a judeca lucrurile. într-un punct de vedere superior visului şi vieţii, nu 'bm găsi în natura lor intimă nici o trăsătură care să le deosebească net şi va trebui să **fim** de acord cu poeţii că viaţa nu este decât un vis
lung.

Am,vorbit suficient despre originea empirică a problemei realităţii lumii exterioare - care constituie o chestiune cu totul aparte: să ne **gândim** la originea speculativă a problemei. Am descoperit că ea rezultă mai întâi dintr-o folosire abuzivă a principiului raţiunii, aplicat raportului dintre subiect şi obiect şi, în al doilea rând, din confundarea a două forme ale principiului: această contuzie constă în mutarea principiului raţiunii, considerat ca lege a cunoaşterii, într-un domeniu în care nu are autoritate decât ca lege a devenirii. Totuşi, problema nu ar fi preocupat atât de mult filosofii, dacă nu ar ti avut o anumită **importanţă,** dacă nu ar fi avut în conţinutul ei o idee mai profundă şi mai adevărată decât ne-ar face să presupunem chiar şi originea sa cea mai îndepărtată: la aceasta trebuie să adăugăm că această idee.când a încercat să se exprime într-un mod raţional, s-a împotmolit în chestiuni şi formulări absurde şi lipsite de sens.

După părerea mea, aşa s-au petrecut lucrurile: ori acest sens profund al problemei, care şi-a căutat în zadar, până acum formularea, îşi are expresia exactă, după mine, astfel: Lumea, dată în intuiţie, ce este mai mult decât reprezentarea mea?

Această lume pe care nu o cunosc decât într-un mod reprezentativ este asemănătoare cu propriul meu corp care se revelează conştiinţei mele sub două forme: ca *reprezentare* şi ca *voinţă?*

Soluţia pozitivă a acestei întrebări face obiectul Cărţii a doua. iar consecinţele care rezultă din ca formează materia restului lucrării.

§6

In această primă Carte noi nu considerăm în mod provizoriu universul decât ca reprezentare, ca obiect pentru subiect şi nu uilerenţicm de celelalte realităţi propriul nostru corp, prin **mijlocirea** căruia orice om are intuiţia lumii, care privită din punct de vedere al cunoaşterii nu este, într-adevăr, decât reprezentare. Este adevărat.

L

conştiinţa care protestă deja împotriva reducerii obiectelor exterioare la simple reprezentări, admite cu greutate o asemenea explicaţie pentru corp. Această aversiune instinctivă are un motiv: lucrul In sine. în măsura în care i se prezintă omului ca propriul său corp, este cunoscut imediat; dar el nu are, dimpotrivă, decât o cunoaştere mediată atunci când lucrul i se prezintă realizat în obiectele exterioare. însă cursul cercetărilor noastre face necesară această abstractizare, acest studiu unilateral al problemei şi această separare violentă de ceea ce în sine formează un, tot unitar; deci, pentru moment trebuie să ne învingem aversiunea; ea poate fi diminuată, de altfel, de perspectiva liniştitoare că reflecţiile ulterioare vor umple acest gol provizoriu şi vor conduce la o cunoaştere integrală a esenţei lumii.

Corpul este deci considerat aici ca un obiect imediat, adică drept reprezentare a ceea ce serveşte ca punct de plecare subiectului în cunoaştere; ea precede, într-adevăr, cu toate modificările sale percepute direct, folosirea principiului cauzalităţii şi îi oferă astfel primele date asupra cărora el îşi îndreaptă atenţia. Esenţa materiei constă, am arătat-o deja, în acţiunea sa. Or, acţiunea şi cauzalitatea nu există

decât pentru intelect, această facultate nefiind decât corelativul subiectiv al acțiunii și al cauzalității. Dar niciodată intelectul nu va intra în acțiune dacă nu găsește un punct de plecare în altceva decât în ea însăși. Această altă facultate este senzitivitatea propriu-zisă sau conștiința directă a schimbărilor care se produc în corp și devin un obiect imediat.
Prin urmare, două sunt condițiile care, pentru noi, stau la baza posibilității cunoașterii lumii intuiției: prima, exprimată obiectiv, este capacitatea pe care o au obiectele materiale de a acționa unele asupra altora și de a se modifica reciproc; fără această proprietate generală a corpurilor, chiar și numai cu intervenția senzitivității animale, nici o intuiție nu ar fi posibilă. Dacă acum vrem să formulăm *în mod subiectiv* această primă condiție, vom spune că, înainte de toate, intelectul este acela care face posibilă intuiția; într-adevăr, din intelect provine legea cauzalității valabilă numai pentru ea și punând bazele existenței unui astfel de raport, dacă deci există o lume a intuiției, aceasta explică numai pentru ea și prin ea. A doua condiție este senzitivitatea pe care o posedă organismul animal și proprietatea inerentă unor corpuri de a fi în mod imediat obiecte ale subiectului. Simplele modificări pe care le percep organele de simț, ca urmare a impresiilor exterioare pe care ele au capacitatea de a le primi, pot deja

[] numite reprezentări, dacă acestea nu produc nici plăcere și nici durere; deși în acest caz ele nu au nici o semnificație pcnlru voință. ele sunt totuși percepute, ele există deci numai în calitate de cunoaștere: tocmai în acest sens eu numesc corpul perceput direct drept LIn obiect imediat. Totuși, termenul de obiect nu trebuie luat aici în accepțiunea sa strictă: căci această cunoaștere directă a corpului animal, anterioară acțiunii judecății, fiind o pură senzație, nu permite încă să gândim corpul însuși ca *obiect,* ci numai Corpurile care acționează asupra lui: într-adevăr, orice noțiune a unui obiect propriu-zis. adică a unei reprezentări perceptibile în spațiu, nu există decât prin și pentru intelect: așadar, noțiunea nu precedă nicidecum intelectul, ci derivă din el. Astfel, corpul, ca obiect propriu-zis. cu alte cuvinte, ca reprezentare intuitivă in spațiu, nu este cunoscut. c;i oricare alt obiect, decât indirect și prin aplicarea specială a principiului cauzalității la acțiunea reciprocă a diverselor părți ale organismului: de exemplu, când ochiul vede corpul sau când mânu î! atinge. Forma propriului nostru corp nu ne este deci revelată de senzitivitatea generală: numai prin cunoaștere afectivă își prin reprezentare, adică în creier, corpul îi apare lui însuși ca ceva întins. nearticulat, organizat; încct-încct și cel născut orb dobândește această reprezentare, gratie datelor pe care i Ie oferă pipăitul. Cel care nu arc mâini nu va cunoaște niciodată forma corpului său; cel mai mult va reuși să o deducă și să o construiască înqct ca urmare a acțiunii celorlalte corpuri aupra corpului său. Numai ținând seama de toate aceste restricții noi numim corpul un obiect imediat.
De altfel, rezultă din considerațiile precedente că corpurile tuturor animalelor sunt de ■asemenea obiecte ; ele servesc ca punct de plecare intuirii lumii de către subiect, care cunoaște totul și tocmai din această cauză nu este cunoscut de nimic. Prin urmare, a cunoaște și a se mișc:! în virtutea unor motive împrumutate de la cunoaștere[1] este caracterul esențial al animalității, așa cum mișcarea, ca urmare a unor exerciții, este caracteristică plantei: corpurile anorganice nu au altă mișcare decât aceea pe care o primc.se de la cauzele propriu-zise. cuvântul cauză fiind luat în sesnsul său cel mai îngust. '1 oale acestea au fosl expuse în amănunțime în *Dizericilic despre principiul rațiunii,* ediția a --a. § 20. în *Etica.* Prima disertație. III. în *Văzul și culorile, i* !. II invit pe cititor să parcut'g<l aceste lucrări.
Din cele spuse până acum rezultă că toate animalele, chiar și cfclc mai imperfecte, posedă intelect, căci ele sunt capabile să cunoască

obiecte, cunoaștere care, sub forma de motivație, le determin mișcările.
Intelectul este același ia animale și la om; el are peste tot aceeaț. esență simplă: cunoaștere prin cauze, facultatea de a legea efectul d« cauză sau cauza de efect, și nimic mai mult. Dar intensitatea sa dt. acțiune și întinderea sferei sale variază la infinit: pe treapta inferioare "e allă simpla noțiune a raportului de cauzalitate între obiectul imediat și obiectul mediat, noțiune care este suficientă pentru a trecd cie la impresia suferită de corp la cauza ei și pentru a o concepe pd aceasta ca obiect, în spațiu, pe treptele superioare ale scării, gândircaj descoperă înlănțuirea cauzală a obiectelor mediate între ele și împinge} această cunoștință până la a pătrunde combinațiile cele mai complexe de cauze și de efecte în natură. Această cunoaștere aparține; intelectului, și nu rațiunii; noțiunile abstracte ale acestei din urmă facultăți servesc numai la clasarea, la fixarea și la combinarea cunoștințelor imediate ale intelectului, fără a produce niciodată nici o cunoaștere propriu-zisă. Orice forță, orice lege, orice circumstanță a naturii în care ele se manifestă trebuie mai întâi sa fie percepute prin intuiție, înainte de a se putea prezenta în stare abstractă în fața rațiunii în conștiința reflexivă. Această concepere intuitivă și imediată a,| intelectului este o descoperire care se datorează lui R. Hocke și a fost confirmată apoi de calculele lui Newton, permițând reducerea la o lege unică a unor fenomene atât de numeroase și atât de importante. La fel stau lucrurile și cu descoperirea oxigenului de către Lavoisier și rolul esențial pe care îl joacă acest gaz în natură; sau descoperirea lui (îoethe în legătură cu modul de formare a culorilor naturale.

Toate aceste descoperiri nu sunt altceva decât o trecere imediată şi legitimai de la efeot la cauză, operaţie care a condus curând la recunoaşterea] identităţii esenţiale a forţelor fizice care acţionează în toate cauzele analoge; toată această activitate ştiinţifică este o manifestare a acestei constante şi unice funcţii a intelectului care permite animalului să perceapă cauza care acţionează asupra corpului sau ca un obiect în spaţiu. Nu este decât o simplă diferenţă de nivel. Astfel, o mare descoperire este, la fel ca intuiţia şi că orice manifestare a intelectului. o cunoaştere imeadiată, operă care durează un moment, un ^rezumat" (v/c), o idee, şi nicidecum produsul unei serii de raţionamente abstracte; acestea din urmă servesc la fixarea pentru raţiune a cunoştinţelor imediate ale intelectului, cuprinzându-le în concepţie: altfel spus, pentru a Ic face clare şi inteligibile, pregătite pentru a fi transmise şi explicate celorlalţi. Această aptitudine a intelectului de a

sesiza raporturile de cauzalitate între obiectele cunoscute în mod mediat îşi găseşte aplicarea nu numai în ştiinţele naturii (unde produce toate descoperirile), ci şi în viaţa practică; ea capătă atunci numele de prudenţă *(Klugheit,* în timp ce din punct de vedere teoretic **ea** se numeşte mai degrabă perspicacitate ***(Scharfsimi),*** pătrundere. se°acitate; cuvântul *prudenţă,* în accepţia sa restrânsă desemnează **intelectul** pus în serviciul voinţei. Totuşi, aceste idei nu pot fi riguros limitate şi definite: totdeauna în realitate este vorba despre o singură si unică funcţie a acestui intelect, care se exercită la orice animal capabil să perceapă prin intuiţie obiecte într-un spaţiu. Considerată a fi ajuns la cel mai înalt grad **al** dezvoltării sale. această atitudine descoperă în fenomenele naturale cauza necunoscută a unui **oarecare** efect dat; ea furnizează astfel raţiunii materia di-n care aceasta îşi va extrasie concepţiile generale sau legi ale lumii; de asemenea, prin aplicarea unor mijloace cunoscute, unui oarecare scop premeditat, ea inventează maşini de o ingenioasă complexitate; în sfârşit, analizând motivele comportării, sau pătrunde şi dejoacă cele mai abile intrigi. sau se serveşte de argumente care conving diferite caractere pentru **a** pune oamenii în mişcare ca pe nişte simple automate, cu ajutorul unor roţi şi leviere, şi pentru a-i folosi în îndeplinirea dorinţelor sale.

Lipsa de intelect este ceea ce se numeşte foarte clar prostie: este un fel de inaptitudine de a folosi principiul cauzalităţii, o incapacitate de a sesiza de la bun început legăturile fie dintre cauză şi efect, fie dintre motivaţie şi act.

Omul neinteligent nu înţelege niciodată conexiunea fenomenelor, nici în natură unde apar în mod spontan, nici în aplicaţiile lor mecanice, unde sunt combinate în vederea realizării unui anumit scop; de aceea el crede cu uşurinţă în vrăjitorie şi în minuni. Un spirit construit astfel nu observă că mai multe persoane. în aparenţă izolate unele de altele, **pot,** în realitate, să acţioneze împreună: el se lasă adesea păcălit şi înşelat: el nu pătrunde raţiunile ascunse ale sfaturilor care i se dau sau ale judecăţilor pe care le aude expuse; îi lipseşte o atitudine, întotdeauna aceeaşi: vivacitatea, rapiditatea, uşurinţa în a aplica principiul cauzalităţii, pe scurt, puterea de judecată. Exemplul de prostie cel mai frapant şi mai interesant pe care l-am întâlnit vreodată este cel al unui băiat de unsprezece ani care se **afla** într-o casă de nebuni: el era complet idiot, fără a fi totuşi total lipsit de inteligenţă, din moment ce vorbea şi înţelegea ce i se spunea; dar în ce priveşte intelectul el era sub nivelul animalităţii. De fiecare dată când veneam, el privea cu atenţie un lornion pe care îl aveam agăţat de gât

■■! în **cafC** se **reflectau ferestrele** camerei, **împreună** cu pomii aliaţi în •pate: acest lucru îi provoacă de **fiecare** dată aceeaşi uimire veselă şi niciodată *m* **pierdea** oca/ia să-l **privească** eu o admiraţie **mereu** nouă: aceasla pentru că era incapabil să înţeleagă dintru **începui cauza** acestei **reflexii** a **luminii.**

Nivelurile de intelect nu sunt mai puţin diverse la diferitele specii de animale decât la omenire.

I.a toate, şi chiar la cele care se apropie de regnul vegetal **se întâlneşte** necesarul oi intelect pentru a trece de la acţiunea exercitată asupra obiectului imediat la cauza sa în obiectul mediat: altfel spus. loate posedă intuiţia, sau aperceplia obiectului. Această facultate **este** trăsătură **proprie;** animalului, care îi **permite** să se misie conform anumitor motivaţii, să-şi caute sau mai ales să-şi prindă hrana; **regnul** vegelal. dimpotrivă, nu se mişcă decât în urma unor excitat ii pe **care** este obligat să le aşlepte şi 1ârâ care este condamnai la pieire. **(linii** incapabil să le urmărească sau să **le** găsească. I.a animalele superioare se observă o admirabilă sagacitate, de exemplu la câine, la elefant, la maimuţă, la vulpe, a cărei prudenţe Buffon a descris-o atâl de minunai. liste **uşor** de măsurat destul de exacl. la aceste specii mai **perfecţionate** decât celelalte, ce poate intelectul, lipsit de raţiune, adică de cunoaşterea prin concepte abstracte; lucru pe care nu **l-am** putea face în cazul nostru, pentru că la noi. oamenii, intelectul şi raţiunea se unesc şi se susţin întotdeauna una pe alta. La animal, locmai lipsa raţiunii ne dă **posibilitatea** să apreciem dovezile de intelect pe caic el le dă. când mai mari. când mai mici decât **am** prevăzut noi. Suntem uimiţi, de exemplu, de perspicacitatea unui elefant care. adus în **Europa** şi traversând deja un mare **număr** de **poduri,** a refuzat într-o zi, contrar obişnuinţei sale, să treacă peste un pini pe care totuşi \cdea defilând întregul grup de oameni şi de cai

de care era însoțit; podul i se părea prea fragil pentru a suporta o **greutate** ca a lui. In schimb, nu suntem mai puțin surprinşi când auzim povestindu-se că urangutanii cei mai **inteligenți** sunt **incapabili** să **aducă** lemne **pentru** a întreține un foc pe care l-au găsit din **întâmplare** şi la care se încălzesc; o asemenea idee presupune deci un grad de **reflexie,** imposibil lară conceptele abstracte care le lipsesc. (**unoaşlerea** a **priori** a raportului dintre cauză şi efect, această formă 'cnerală a oricărui intelect, care trebuie atribuit animalelor, **rezultă** din faptul însuşi că această, cunoaştere esle. atât pentru ele. cât >i peniru noi. condiția prealabilă a oricărei percepții a lumii exterioare. Daca mai doriți şi alte dovezi, mai caracteristice, să vedem, *de*

exemplu, un câine care nu îndrăzneşte, oricât ar vrea s-o facă. să sară ios de pe o masă: oaie nu **prevede** şi efectul greutății corpului sau. deşi *nu* l-a experimentat niciodată în **împrejurarea** în discuție? Totuşi, în analiza intelectului animal, trebuie să avem grijă să nu-i atribuim ceea ce nu esle decât o manifestare a instinctului: instinctul, care se deosebeşte profund prin natura sa de intelect şi de rațiune, **produce** adesea efecte analoage acțiunii combinate a acestor două facultăți. Nu esle aici locul să facem o teorie a acțiunii instinctuale: acest studiu îşi va găsi loc în Cartea a doua. unde va fi tratată tema armoniei sau aceea ce se numeşte teleologia naturii; capitolul XXVII din Suplimente este de asemenea consacrat în întregime acestei chestiuni. Lipsa de intelect, am spus noi. se numeşte prostie: se va vedea mai târziu că neaplicarea rațiunii în ordinea practică reprezintă prostia, iar **deficiențele** de judecată nerozia; în sfârşit, pierderea totală sau parțială a memoriei constituie alienarea. Despre toate acestea se va vorbi la timpul şi la locul potrivit. Ceea ce rațiunea a recunoscut în mod exact se numeşte adevăr: este tot o judecată abstractă bazată pe o rațiune **suficientă.** *(Dizerlație despre principiul rațiunii,* § 29 şi urm.): ceea ce a fost recunoscut în acelaşi mod de către intelect se numeşte realitate; esle trecerea legitimă a efectului produs asupra obiectului imediat în cauza sa. Adevărului i se opune *eroarea,* care este iluzia rațiunii, aşa cum realitatea are ca opus aparența, iluzia intelectului. Va trebui cilii studiul detaliat asupra tuturor acestor chestiuni în lucrarea mea *Dizertitția despre văz şi culori.* Aparența este produsă de faptul că o singură şi aceeaşi acțiune poate deriva[1] din două cauze absolut **diferite,** dintre care una acționează frecvent, iar cealaltă rar: intelectul, care nu **are** *un* criteriu pentru a distinge care dintre cele două produce efectul la un moment dat, presupune că aceasta trebuie să fie atribuit cauzei celei mai frecvente; oi', cum opejația intelectului este nu ^eȚlexivăJ>i<^fiseurşiii^ ei directă şi imediată, această cauză cu lotul fictivă apare în mod fals **ca** un obiect de intuiție. Aceasta este aşadar natura *aparenței.*

In disertația citată mai MIS. am arătat cum se poate produce, ca urmare a unei poziții neobişnuite a organelor de simț. o dublă **percepție** a văzului sau a tactilului; această explicație în mod **irefutabil** ca intuiția nu există decât prin şi pentru intelect. **Există** încă multe alte exemple de asemenea aparențe sau iluzii ale intelectului; bastonul **introdus** în apă şi care pare rupt: imaginile oglinzilor sferice care se formează puțin în spatele suprafeței, dacă este convexă, şi la o mare distanță în fața atunci când este concavă: luna. care pare mult

mai mare la orizont decât la zenit; acest efect nu rezultă nicidecum din legile opticii deoarece a fost stabilit, grație micrometrului, că ochiul vede la zenit luna sub un unghi vizual puțin mai mare decât la orizont. Aceasta înseamnă că intelectul procedează în cazul lunii şi al stelelor ca şi cum ar fi vorba de obiecte terestre, socotind depărtarea drept cauză a diminuării strălucirii acestor aştri şi apreciind distanța la care se află aceştia după legile perspectivei aeriene; de aceea luna este văzută mult mai mare la orizont decât la ^nit, iar bolta cerească însăşi pare mai întinsă la orizont, unde ea pare să coboare. Tot ca urmare a unei aprecieri nu mai puțin eronate, şi tot după perspectiva aeriană, munții foarte înalți, cărora li se vede numai vârful în aerul pur şi transparent, ne apar mai apropiați decât sunt în realitate; distanța nu este de altfel diminuată decât în detrimentul altitudinii; este ' fenomenul pe care ni-l oferă Mont Blanc văzut de la Sallanches.

Toate aceste aparențe iluzorii ni se prezintă ca rezultate ale intuiției imediate, şi nu există nici o operație a rațiunii care să le poată înlătura; aceasta nu are putere decât față de eroare; unei judecăți care nu este suficient motivată, ea îi va opune una contrară şi adevărată; ea va recunoaşte, de exemplu, *in abslraclo,* ca. ceea ce diminuează strălucirea lunii şi a stelelor nu este depărtarea ci existența vaporilor mai denşi la orizonr; dar, în pofida acestei cunoaşteri foarte abstracte, iluzia va rămâne identică în toate cazurile citate mai sus: căci intelectul fiind absolut distinct de rațiune, facultate de supraerogație[1] !a oui, poate determina, chiar şi la acesta, un caracter irațional. Cunoaşterea es! ■ unica funcție a rațiunii; iar intelectului în afara. oricărei influențe a rațiunii, îi aparține intuiția.

§7

La precedentele consideraţii se cuvine poate să o aducem pe următoarea: până acum. punctul nostru de plecare nu a fost nici obiectul, nici subiectul, ci reprezentarea, fenomen în care aceşti doi termeni sunt deja conţinuţi şi implicaţi; dedublarea în obiect şi subiect este. într-adevăr, forma primitivă esenţială şi comună oricărei reprezentări. Numai pe aceasta din urmă am avut-o în vedere; apoi. făcând trimitere pentru fondul ideilor la precedentul nostru studiu, introducere firească a acestei cărţi, am trecut .în revistă celelalte forme, spaţiu şi cauzalitate, care depind de prima: aceste forme aparţin obiectului ca obiect: dar acesta, la rândul lui, este esenţial

Binefacerea peste limitele datoriei, (n.t)

pentru siibiect ca subiect; rezultă că timpul, spaţiul şi cauzalitatea pot la fel de bine să **fie** derivate din subiect şi cunoscute a priori; din acest punct de vedere, cele trei elemente reprezintă graniţa comună dintre subiect şi obiect. Toate aceste forme se lasă, de altfel, aduse la o expresie comună, principiul raţiunii, aşa cum am arătat în detaliu în disertaţia mea, preambul necesar al lucrării de faţă. Şi tocmai prin această concepţie vederile mele diferă absolut de doctrinele filosofice emise până acum; aceste doctrine, pornind întotdeauna fie de la obiect, fie de la subiect, încercau apoi să le explice unul prin celălalt, în numele **principiului** raţiunii; eu, dimpotrivă, scot de sub jurisdicţia acestui principiu raportul dintre subiect şi obiect şi nu las decât
obiectul.

S-ar putea crede că această repartizare a sistemelor în două categorii opuse scapă din vedere filosofia care a apărut în zilele noastre sub denumirea de filosofia identităţii; aceasta, într-adevăr, nu-şi alege, la drept vorbind, punctul de plecare nici în obiect, nici în subict. ci într-un al treilea principiu, absolutul, revelat de o intuiţie raţională, principiu care nu este nici obiect, nici subiect, ci identitate a celor două. Desigur, nu voi îndrăzni să-mi permit a avea o părere nici asupra acestei auguste identităţi, nici asupra absolutului însuşi, eu fiind lipsit de orice intuiţie raţională; voi încerca totuşi o judecată care îmi este sugerată de chiar declaraţiile partizanilor acestei intuiţii raţionale (căci vor fi lucruri accesibile până şi profanilor); eu afirm că o anumită filosofie nu este lipsită de dubla eroare semnalată în precedenta opoziţie. Această pretinsă identitate a subiectului cu obiectul, identitate care, sustrăgându-se cunoaşterii, este descoperită numai printr-o *intuiţie intelectuală,* sau printr-o absorţie în subiectul-obiect, nu împiedică filosofia în discuţie să fie supusă dublei erori semnalate mai sus, pe care o prezintă sub cele două forme opuse. Ea se împarte, într-adevăr, ea însăşi în două şcoli: una. idealismul transcendental sau doctrina eu-lui a **lui** Fichte, care. în numele principiului raţiunii, face ca obiectul să decurgă din subiect, ca un fir care se deşiră încet-încet; cealaltă, care este filosofia naturii, face ca subiectul să apară treptat din obiect printr-o aşa-numita metodă de construcţie; dacă examinez această construcţie, în care, mărturisesc, nu văd mare lucru, prin puţinul pe care îl înţeleg, că **îmi** pare a fi o înaintare progresivă condusă sub diverse forme de principiul raţiunii. De altfel, renunţ să pătrund ştiinţa profundă pe care
Lo conţine această filosofie; lipsit cum sunt de orice intuiţie raţională. orice doctrină care presupune o astfel de intuiţie este pentru mine o

carte încuiată cu şapte pcceţi; iar această incapacitate merge atât de departe. încât (şi îmi face plăcere să o mărturisesc) aceste învăţături de o atât de mare profunzime mi se par întotdeauna a 11 enorme lanlaronade, şi pe deasupra şi foarte plictisitoare.

Sistemele care fac din obiect punctul lor de plecare tratează în general, problema lumii şi a legilor sale după datele intuiţiei: totuşi baza speculaţiilor lor nu este întotdeauna această lume ca atare, sau principiul său primordial, materia. Este mai bine. -cred eu. din acest motiv, să repartizăm aceste sisteme în cele patru clase pe care le-am stabilit în *Disertaţie.* Primei, adoptând ca principiu lumea reală, i-ar aparţine Thales şi ionienii. Democrit. Epicur. Giordano Bruno >i materialiştii francezi. Celei de a doua. care ia ca punct de plecare noţiunea foarte abstractă de substanţă, concepută numai în definirea care i se dă. i-ar aparţine Spinoza şi, înainte de el. Eleaţii. A treia clasă, care alege ca element prim timpul sau numărul, i-ar cuprinde pe pytagoricieni şi filosofi a chineză din Y-King. în sfârşit. în cea de a palra. pentru care principiul prim este un act liber motivat de judecată, s-ar încadra scolasticii care profesează doctrina unei creaţii *e.x nihilo* reprezentând clin voinţa unei fiinţe personale distincte de lume.

Eilosolla obiectivă, când se prezintă sub forma materialismului pur. este. clin punct de vedere al metodei, cea mai consecventă dintre toate, dezvoltarea ci putând fi cea mai completă. Acest sistem pune în prim-pran existența absolută a materiei şi apoi aceea a spațiului şi timpului, suprimând astfel raportul materiei cu subiectul, raport din caic totuşi materia îşi extrage unica sa realitate. Apoi, sprijinindn-sc pe legea cauzalității, pe care o consideră drept o categorie de lucruri în sine. drept o *veritds celenia.* îşi continuă drumul, trecând peste judecată, numai în care şi numai prin care există cauzalitatea.
Acestea fiind realizate, sistemul încearcă să descopere o stare primitiva şi elementară a materiei, de unde se poate deduce prinir-o dezvoltare progresivă toate celelalte stări, de la proprietățile mecanice şi chimice, până la polaritate, viața vegetativă şi în sfârşit la animalitate. Dacă presupunem că întreprinderea este încununată de succes, ultima verigă a lanțului va fi senzitivitatea animală, sau cunoaşterea, care va apărea astfel ca o simplă modificare a materiei, modificare produsă ca efect al cauzalității.
Să admitem că am putut urmări până la capăt şi dând crezare reprezentărilor intuitive explicația materialistă: dar. odată ajunşi la sfâYşit. nu vom II cuprinşi brusc de acel ras cu neputință de oprit al zeilor din Olimp, când. deşteptându-nc ca dintr-im vis. vom face

deodată această descoperire neaşteptată: că rezultatul ultim atât de orcu dobândit, cunoaşterea, era deja implicit conținut în elementul prim al sistemului, simpla materie: astfel, când. împreună cu materialismul, ne imaginăm că gândim materia, ceea ce gândeam în realitate era subiectul care şi-o reprezintă,ochiul care o vede, mâna care o atinge, spiritul care o cunoaşte.
Atunci apare această surprinzătoare petitio principii a doctrinei, în care ultima verigă apare inopinat ca punctul de legătură al ultimului: este un lanț tară sfârşit, iar materialistul seamănă cu baronul Munchhausen care, zbătându-se în apă, fiind pe cal. îl ridică cu picioarele sale şi se ridică şi pe el însuşi trăgându-se de coada perucii sale întoarsă în față. Absurditatea intrinsecă a materialismului constă deci în faptul că ia ca punct de plecare un element obiectiv, la care ajunge în cele din urmă la sfârşitul demonstrațiilor sale. El vede acest element obiectiv fie în materia privită *in* ***abstracte,*** ca idee pură, fie în materia deja îmbrăcată în forma sa proprie şi aşa cum este dată ea în experiență, de exemplu corpurile simple din chimie, cu combinațiile lor elementare. Aceasta este realitatea pe care el o consideră ca existând în sine în mod absolut, pentru a face apoi să decurgă de aici organizarea şi în cele din urmă subiectul care gândeşte; materialismul se laudă că dă explicația cea mai completă posibil; adevărul este că orice existență obiectivă este, într-un fel sau altul, deja condiționată ca obiect de către subiect şi formele sale, pe care le conține întotdeauna în mod implicit: ea va dispărea deci, dacă prin gândire este suprimat subiectul. Materialismul este o încercare de a explica prin date mediate ceea ce este dat în mod imediat. El consideră realitatea obiectivă, având întindere, activă, într-un cuvânt materială, ca o bază atât de solidă încât explicațiile sale nu lasă nimic de dorit. din moment ce-se sprijină pe un asemenea principiu, confirmat el însuşi de legea acțiunii şi reacțiunii. Or, această pretinsă realitate **obiectivă** este un dar pur mediat şi condiționat: ea nu are deci decât o existență cu totul relativă; lucrul, într-adevăr, a trebuit să treacă mai întâi prin mecanismul creierului şi să fie transformat de el, să intre apoi în formele intelectului, timp, spațiu, cauzalitate. înainte de a apărea, grație acestei din urmă abateri, ca întindere în spațiu şi acționând în timp. Şi printr-un dat de această natură se laudă materialismul că explică datul imediat al reprezentării (fără de care cea dintâi nu ar putea exista), ba chiar voința însăşi, pe când ea este, dimpotrivă, aceea care face inteligibile toate aceste forțe primitive ale căror manifestări sunt supuse legii cauzalității. Acestei afumații că

gândirea este o modificare a materiei i se va putea totdeauna opune afirmația contrară, şi anume că materia este o simplă formă a subiectului înzestrat cu gândire, altfel spus o pură reprezentare. Nu este mai puțin adevărat că scopul real şi forma ideală a oricărei ştiințe a naturii este o explicație materialistă a lucrurilor, dusă cât mai departe posibil. Or, din inteligibilitatea recunoscută a materialismului rezultă un alt adevăr care Va face obiectul unor considerații ulterioare: dar nici o ştiință, în înțelesul exact al cuvântului (yreau să spun un ansamblu de cunoştințe sistematizate cu ajutorul principiului rațiunii) nu poate furniza o soluție definitivă, nici o explicație completă a realității; ştiința, într-adevăr, nu ar putea pătrunde până la esența intimă a lumii: ea nu depăşeşte nicodată simpla reprezentare şi, în fond, ea nu dă decât raportul dintre două reprezentări.
Orice ştiință are la bază două date fundamentale: prima, principiul rațiunii, sub una dintre formele sale, servind de principiu regulator; a doua, obiectul însuşi pe care îl studiază şi care se prezintă întotdeauna în starea de^ problemă. Astfel, geometria are ca problemă specială spațiul, iar ca regulă legea

existenţei în spaţiu; aritmetica are ca probleme timpul, iar ca regulă legea existenţei temporale; problema logicii se referă la raporturile dintre conceptele pure şi are drept regulă legea inteligibilităţii; problema istoriei o constituie actele umane privite în ansamblul lor, regula sa fiind legea motivaţiei; în sfârşit, ştiinţele naturii, au ca problemă materia, iar ca regulă legea cauzalităţii. Scopul ultim al ştiinţei este deci de a raporta una la cealaltă, în numele cauzalităţii, toate stările materiei pe care ea încearcă să le reducă în cele din urmă la o stare unică şi apoi să Ie deducă unele din altele, şi chiar dintr-una singură, odată ajunsă la capătul cercetărilor sale. Materia apare astfel sub două forme, care -sunt ca extremităţile opuse ale ştiinţei: una în care ea reprezintă obiectul cel mai puţin imediat, iar a doua în care reprezintă obiectul cel mai important al subiectului înzestrat cu gândire; cu alte cuvinte, materia în starea cea mai inertă şi cea mai informă este substanţa primitivă, pe de o parte, iar pe de alta. organizarea umană. Ştiinţa naturii sub numele de chimie tratează despre prima, iar sub numele de fiziologie o studiază pe a doua. Dar până astăzi nici una, nici cealaltă dintre aceste extreme nu a putut fi atinsă, ci numai în cuprinsul dintre aceste două limite opuse s-a ajuns la o oarecare certitudine. Iar perspectivele pe care le poate deschide viitorul ştiinţei sunt destul de puţin încurajatoare. Chimiştii presupun că diviziunea calitativă a materiei nu va putea merge la infinit, ca în cazul diviziunii sale

cantitative; în această speranţă, ei încearcă să restrângă din ce în ce mai mult numărul corpurilor simple, ajungând ia vreo şaizeci: admiţând că ei ar reuşi să le reducă la două, în final vor vrea să le reducă la unul singur. Legea omogenităţii conduce, într-adevăr, la ipoteza unei stări chimice primordiale a materiei, care numai aceasta i-ar aparţine pe drept, deoarece le-a precedat pe toate celelalte; aceasta nu i-ar fi esenţiale în aceeaşi măsură, şi nu ar trebui să vedem în acesta decât forme sau proprietăţi pe care ea le poate îmbrăca în mod accidental. Dar, acum, cum să putem crede că această **primă** stare s-ar ti putut modifica chimic vreodată, din moment ce nu există o a doua care să acţioneze asupra ei? Această dificultate este analogă. în chimie, celei de care s-a lovit în mecanică, când a trebuit să explice prima deviere produsă în mişcarea iniţială a primului atom; această contradicţie, care din ea însăşi, ca să spunem aşa. şi care este la fel de imposibil de evitat ca şi de rezolvat, constituie o adevărată *antinomie;* ea nu este singura, de altfel, care se prezintă fa această extremitate a ştiinţei naturii; la cealaltă extremitate apare o antinomie care îi corespunde. Nu există altă speranţă de a atinge punctul de sosire al ştiinţei decât aceea de a-i găsi punctul de plecare; căci imposibilitatea este din ce în ce mai evidentă fie de a raporta un fenomen chimic la un fenomen pur chimic, fie o stare organică la o proprietate chimică sau electrică. Savanţii, care astăzi încep din nou să se angajeze pe acea cale antică a erorii, se vor vedea curând obligaţi să se întoarcă din drum, cu capul plecat şi fără să scoată o vorbă, exact la fel ca înaintaşii lor. Dar această chestiune va mai fi amplu dezvoltată în Cartea următoare. Ştiinţa naturii întâlneşte dificultăţile pe care eu le semnalez aici în trecere chiar pe propriul său teren. Erijată în filosofie, ea se prezintă în plus ca o explicaţie materialistă a lucrurilor; or, am văzut că abia născut materialismul poartă în el un germen al morţii; el suprimă, într-adevăr, subiectul şi condiţiile formale ale cunoaşterii, conţinute implicit şi în materia pur inertă, de la care pretinde că porneşte, şi în materia organizată, la care încearcă să ajungă. Nu există obiect fără un subiect, aceasta este principiul care condamnă materialismul o dată pentru totdeauna. Sori şi planete fără existenţa unui ochi care să le vadă, fără o inteligenţă care să le cunoască sunt cuvinte care pot fi rostite, dar care reprezintă ceva tot atât de inteligibil ca o „bucată de fier de lemn" *(sideroxylon).* Totuşi, legea cauzalităţii şi studiile asupra naturii, cărora aceasta le serveşte drept principiu de reglementare, ne conduc la concluzia certă că, în sistemul timpului, orice stare mai perfecţionată a materiei să fi fost

precedată de o alta mai puţin perfecţionată; de exemplu, că animalele au existat înaintea omului, peştii înaintea animalelor care trăiesc |V uscat şi. inainlea lor vegetalele; în sfârşit că, în mod general, regnul anorganic a fost anterior regnului organic;' materia primordială a trebuit deci să sufere o lungă serie de transformări înainte ca primul ochi să se fi putut deschide. Şi totuşi acestui prim ochi o dată deschis (fie să fi fost chiar şi al unei insecte) îi datorează universul întreg realitatea; acest ochi era, într-adevăr, intermediarul indispensabil a1 cunoaşterii, numai pentru care şi numai în care există lumea, Iară de **imposibil chiar** să (le şi concepută; căci lumea nu .,;-, . :x- v- pi•» unr^re, arc nevoie de **subiect^'**
, , . v.¦! supitii a' existenţei san- Mţi mult, «ceasta lungă sern ,>i **4«:wri plint d< transformări flirt număr,** şi în cursul **cărora** materia urcă din formă în formă până la prima **fiinţă** dotată cu percepţie, tot acest,timp' scurs nu

ar putea II conceput decât în identitatea unui subiect conştient: el nu este, într-adevăr, decât seria reprezentărilor acestuia din urmă şi forma cunoaşterii sale; fără el, îşi pierde întreaga inteligibilitate şi întreaga realitate. Vedem deci. că pe de o parte, existenţa lumii întregi depinde de prima fiinţă gânditoare, oricât de imperfectă ar 11 fost ea. iar pe de altă parte, nu este mai puţin evident că acest prim animal presupune în mod necesar înaintea lui un lung lanţ de cauze şi de efecte, din care el însuşi este o mică verigă. Aceste două rezultate contradictorii, la care suntem conduşi vrând-nevrând, ar putea, la rândul lor, să (le privite ca o antinomie a facultăţii noastre de cunoaştere, corespunzând celei care se prezintă la cealaltă extremitate a ştiinţei naturii; în ceea ce priveşte cvadrupla antinomie a lui Kant, aceasta va fi studiată în critica filosofici sale. care se află în urmarea lucrării de faţă; sper să demonstrez că ea este o pură fantasmagorie fără nici o consistenţă.
Ultima contradicţie, la care am fost conduşi în mod necesar, este totuşi rezolvată de consideraţia următoare; se poate spune, folosind limbajul lui Kant, că timpul, spaţiul şi cauzalitatea aparţin nu lucrului în sine, ci fenomenului a cărui formă sunt, ceea ce se poate traduce în terminologia pe care o adopt eu astfel: lumea obiect, sau lumea ca reprezentare, nu este singura faţă a universului, nu este. ca să •spunem aşa. decât suprafaţa acestuia: există. în plus. faţa internă, absolui diferită de prima, esenţă şi nucleu al lumii şi adevărat lucru în sine. l'e aceasta o vom studia în Cartea următoare şi o vom desemna sub numele de *voinţă,* voinţa fiind obiectivarea cea mai imediată a lumii. Lumea ca reprezentare, singura care ne preocupă aici, nu există, ia

drept vorbind, decât **din** ziua în care se deschide primul ochi; ea nu ar putea, într-adevăr, să apară din neantul în care era cufundată decât prin intermediul cunoaşterii. înainte. Iară acest ochi, adică în afara oricărei gândiri, nici un timp. nici o anterioritate nu erau posibile. Dar de aici nu rezultă că timpul a început, deoarece dimpotrivă orice început este în el; dar el este, după cum se ştie. forma cea mai generală a cunoaşterii, forma în care vin să se grupeze, supunându-sc legii cauzalităţii, toate fenomenele: prin urmare, e! există, cu dubla sa , infinitate, începând cu prima cunoaştere: şi într-adevăr, fenomenul care constituie acest prim prezent este în mod necesar legat printr-o legătură de cauzalitate de o serie infinită de fenomene din trecut: acest trecut este de al!fel condiţionat de acest prim prezent, pe care îl condiţionează şi el în calitate de prezent.
- Astfel trecutul, la fel ca şi primul prezent care decurge dii\ el depind şi unul şi celălalt de subiectul care gândeşte, fără de care ele nu ar fi nimic: totuşi, trecutul acesta este cel care împiedică prezentul în discuţie să apară cu adevărat ca fiind primul, ca şi cum nu ar avea în urma lui nici un trecut care să-i fi dat naştere, ca şi cum ar fi. pe scurt, chiar originea timpului; el pare, dimpotrivă, a succede în mod necesar unui trecut, şi aceasta conform legii existenţei în timp, exact la fel cum fenomenul care se manifestă în el derivă, conform legii cauzalităţii, din stări anterioare cei s-au produs în acest trecut. Am putea, pentru amatorii de apologuri mitologice, mai mult sau mai puţin ingenioase, să comparăm începutul timpului, care totuşi *m* a început, cu naşterea lui Cronos (Xporos), cel mai tânăr dintre Titani, care, castrându-l pe tatăl său, a pus capăt produselor monstruoase ale cerului şi pământului, înlocuite curând prin seminţia zeilor şi a oamenilor.
Acest demers ocazionat de materialism, cel mai consecvent dintre sistemele filosofice care pornesc de la obiect, are şi avantajul de a scoate în evidenţă strânsa corespondenţă dintre subiect şi obiect, unul faţă de celălalt: el arată, de asemenea, invincibila lor contradicţie; un asemenea rezultat ne determină să căutăm esenţa intimă a lumii ca lucru în sine, şi nu în unul dintre cei doi termeni extremi ai reprezentării, ci într-un element care să fie total diferit de ei şi să nu *fie* atins de această contradicţie primordială şi radicală, precum şi nerezolvabilă.
Contrar filosofici care porneşte de la obiect pentru a deduce din el subiectul, întâlnim şi doctrina opusă, care ia drept principiu subiectul şi încearcă să deducă din el obiectul. Dar dacă prima a fost, până

acum. reprezentată de numeroase sisteme, din cea de a doua nu există decât un specimen unic şi foarte recent: este vorba despre doctrina lui .I.C. Fichte (dacă putem numi aceasta doctrină); din acest punct de vedere cel puţin, ea merită să fie semnalată, oricât de slabă de altfel este valoarea ei intrinsecă: în fond, aceasta este o filosofie de amuzament; totuşi, enunţată cu aerul cel mai grav şi pe tonul cel mai serios din lume, apărată, trebuie să spunem şi aceasta, cu o ardoarte şi o elocinţă puţin obişnuite în faţa unor adversari destul de sărmani, ea a putut o clipă să seducă şi să creeze iluzii. Fichte, la fel, în general, ca filosofii, semenii săi, care se lasă pradă circumstanţelor, era total lipsit de acest aspect serios al gândirii care. eliberată de orice influenţă străină, urmăreşte imperturbabil un scop unic - adevărul. Dar cum putea fi el altfel? Numai prin efortul depus pentru a încerca să te eliberezi de orice îndoială devii filosof, adevăr pe care Platou îl exprimă spunând că „mirarea este sentimentul filosofic prin excelenţă": 6av|iac,exv *\iaka. \~kooo\iov* TcaOoGL Dar ceea ce deosebeşte din acest punct de vedere adevăraţii filosofi de cei falşi este faptul că la primii îndoiala ia naştere în prezenţa realităţii însăşi, iar la ceilalţi apare numai cu ocazia unei lucrări, a unui sistem cu care se află în contact. Acesta a fost şi cazul lui Fichte; el nu a devenit filosof decât în ce priveşte lucrul în sine al lui Kant; fără acesta, el s-ar fi dedicat pe cât se pare altor preocupări, în care nu ar fi putut să nu reuşească mai

bine, având în vedere remarcabilul său talent de a folosi cuvintele. Dacă el ar fi pătruns puțin mai profund sensul cărții care 1-a făcut filosof. *Critica rațiunii pure,* ar fi înțeles că adevăratul spirit al doctrinei este în ideea următoare: pentru Kant, principiul rațiunii nu este, ca pentru scolastică, o *veritas cvterna* cu o putere absolută, independentă de existența lumii, anterioară şi superioară ei; acesl principiu nu are decât o autoritate condițională şi relativă, valabilă numai în domeniul fenomenelor, oricare ar fi de altfel forma pe care o ia ci, fie că se prezintă ca legătură necesară în timp şi în spațiu, ca lege a cauzalității sau ca regulă de cunoaştere. Fichte şi-ar fi dat seama atunci că nu pe baza principiului rațiunii poate fi decoperită esența intimă a lumii, lucru în sine, şi că nu s-ar putea atinge astfel decât un element în aceeaşi măsură relativ şi condiționat, fenomenul, şi niciodată numenul; el ar fi văzut, în afară de aceasta, că acest principiu nu se aplică nicidecum obiectului, ci reprezintă numai forma obiectelor, care, deci, nu pot fi luate drept lucruri în sine; el şi-ar fi dat seama, în fine, că subiectul există în acelaşi timp cu obiectul, şi

invers; prin urmare, obiectul nu poate avea ca antecedent subiectul şi să provină din el ca şi cum acesta i-ar fi cauza; invers, este imposibil să vedem în subiect un consecvent şi un efect al subiectului. **Dar** nimic din toate acestea nu a fost înțeles de Fichte; singura latură a chestiunii care l-a frapat a fost alegerea subiectului ca punct de plecare al filosofiei; această cale a fost adoptată de Kant pentru a arăta clar imposibilitatea de a porni de la obiect, care s-ar transforma atunci în lucru în sine. însă Fichte a luat metoda drept însăşi doctrina care trebuie stabilită, drept fondul dezbaterii. La fel ca toți imitatorii săi, el şi-a închipuit că, spunând mai mult decât maestrul său va reuşi să-1 depăşească; şi, urmând această cale, el a reeditat erorile comise în sens invers de vechiul dogmatism şi care în special suscitaseră critica kantiană: astfel că nici o schimbare nu a mai fost adusă de/ atunci filosofici. După, ca şi înainte, antica eroare fundamentală a metafizicii, presupunerea unui raport de cauză la efect între obiect şi subiect, rămânea intactă, iar principiul rațiunii îşi păstra încă autoritatea absolută; singura deosebire este că lucrul în sine, în loc să rezide ca altădată în obiect, era reprezentat de către subiect; caracterul pur relativ al celor doi termeni care face ca lucrul în sine, adică natura intimă a lumii, să trebuiască a fi căutată în afara acestora şi nu înăuntrul lor, şi care împiedică orice realitate condiționată să reprezinte lucrul în sine, acest caracter a fost din nou neglijat, la fel ca înainte de critica kantiană. Ca şi cum Kant nu ar fi existat niciodată, principiul rațiunii a rămas pentru Fichte, exact ca şi pentru scolastici, o *veritas a-tertia.* Aşa cum peste zeii antichității domnea eternul Destin, la fel Dumnezeul scolasticilor este supus acestor adevăruri eterne, adevăruri metafizice, matematice şi metalogicc şi de asemenea, în concepția unora, autorității legii moralei. Aceste adevăruri nu depindeau de nimic, ci dimpotrivă, în virtutea necesității lor, Dumnezeu, ca şi lumea, putea exista. Tot în numele principiului rațiunii, aşezat de Fichte în rândul acestor *varitatae ceternae,* eul este cauza lumii, a non-eului, a obiectului care devine atunci efectul şi, productul său. EI nu a avut grijă să studieze şi să controleze mai îndeaproape principiul rațiunii. Dacă ar trebui să precizez forma acestui principiu la care recurge Fichte pentru a face să derive non-eul din eu, aşa cum păianjenul îşi extrage din sine firul pentru a-şi țese plasa, aş spune că această formă este legea existenței în spațiu. Este necesar, într-adevăr, să legăm de această lege toate deducțiile atât de dificile care reprezintă procedeele prin care eul produce şi creează din propria sa substanță non-eul; numai cu aceasta condițiile, aceste

(deducții, **de** care este **plină** cartea cea mai extravagantă şi, urmare, cea **mai insipidă** care a **fost** scrisă vreodată, **capătă** o **umbră** de sens şi o aparență de valoare.

lilosofia lui Fiehte. care, din orice alt punct de vedere, nu merită nici o atenție, nu interesează decât prin contrastul absolut pe care îl oferă această foarte recentă doctrină cu materialismul antic: aşa cu acesta din urmă era cel mai consecvent dintre sistemele care iau obiectul ca punct de plecare, la fel concepția lui Fiehte este cea mai riguroasă dintre toate cele care adoptă drept prim principiu subiectul. Materialismul nu-şi dă seama că punând înainte cel mai simplu obiect, pune astfel chiar subiectul; în ce-1 priveşte. **Fiehte** nu a fost atent ca o dală cu subiectul (oricum l-ar fi numit el) era implicat şi obiectul. Iară de care subiectul este de neconceput; în plus. orice deducție a priori şi. în general, orice demonstrație se sprijină pe o necesitate, iar orice necesitate pe principiul rațiunii; a exista în mod necesar sau a rezulta dintr-o cauză dată sunt două noțiuni echivalente'; în sfârşit, principiul rațiunii nefiind în realitate decât formă generală a obiectului considerat ca atare, acest principiu conține deja în

mod implicit obiectul: neavând de . tfel nici o valoare anterior existenţei obiectului sau în afara acestuia, el nu-i poate da naştere şi nu-l poate construi printr-o aplicare legitimă. Pe scurt, viciul comun al filosofici subiective şi al celei obiective este acela de a enunţa dinainte ceea ce fiecare pretinde că deduce mai apoi. corelativul necesar al principiului adoptat.
Cursul gândirii mele se distinge *loto genere* de aceste două observaţii opuse, şi iată cum: eu nu pornesc nici de la subiect, nici de la obiect luate separat, ci de la faptul *reprezentării,* care serveşte ca puirct de plecare pentru orice cunoaştere, şi are drept formă primordială şi esenţială dedublarea subiectului şi obiectului; la rândul său. forma obiectului este reprezentată de diversele moduri ale principiului raţiunii şi flecare reglementează atât de perfect clasa de reprezentări sub autoritatea sa, încât este suficient a cunoaşte principiul pentru a stăpâni în acelaşi timp esenţa comună întregii clase; această esenţă, într-adevăr, privită ca reprezentare, constă numai în- chiar forma principiului; astfel, timpul nu este decât principiul existenţei din punct de vedere al duratei, adică succesiunea: spaţiul nu este decât principiul raţiunii determinat în raport cu . întinderea, altfel spus poziţia; materia nu este altceva decât
S'49 (rut j
A se consulta **asupra** acestui punct Quadrupla rădăcina a principiului **raţiuni**

cauzalitatea; conceptul (aşa cum vom vedea curând) este tot ceea ce ţine de principiul cunoaşterii.
Această relativitate esenţială şi constantă a lumii considerate ca reprezentare, relativitate inerentă formei sale generale (subiect şi obiect), ca şi formei derivate din aceasta din urmă (principiul raţiunii), acest caracter, spuneam, demonstrează necesitatea de a căuta în altă parte decât în universul însuşi şi în orice altceva decât reprezentarea esenţă intimă a lumii: cartea următoare va dovedi că această esenţă rezidă într-un element care apare cu nu mai puţină evidenţă decât reprezentarea la orice fiinţă vie.
Dar mai înainte trebuie să examinăm această clasă de reprezentări care aparţin exclusiv omukii şi a căror formă comună este conceptul: facultatea la care ele se raportează în subiect este raţiunea, la fel cum senzitivitatea şi intelectul, proprii fiecărui animal, se raportează reprezentărilor studiate până aici[1].
§8
Aşa cum se trece de. la lumina directă a soarelui la aceeaşi lumină **reflectată** de lună. vom examina, după reprezentarea intuitivă, imediată, care se confirmă prin ea însăşi, reflecţia, noţiunile abstracte şi discursive ale raţiunii, al căror întreg conţinut este luat clin intuiţie şi care nu au sens decât în raport cu ea. Atâta timp cât rămânem în cunoaşterea intuitivă, totul este pentru noi clar, stabil, sigur. în acest ca/, nu există nici probleme, nici îndoieli, nici erori, nici o dorinţă, nici un sentiment cu privire la lumea de dincolo; ne sprijinim pe intuiţie, satisfăcuţi de prezent. O asemenea cunoaştere îşi este suficientă sieşi; de aceea, tot ce decurge din ea în mod simplu şi cu **fidelitate, ca** operă de artă veritabilă, nu riscă niciodată să fie fals sau dezminţit; căci ca nu constă într-o interpretare oarecare, ea este lucrul însuşi. Darj3dată cu gândirea abstractă, cu raţiunea, sunt introduse în speculaţie îndoiala şi eroarea, iar în practica anxietatea şi regretul. Dacă. în reprezentarea intuitivă, aparenţa poate pentru un moment să deformeze realitatea, în domeniul reprezentării abstracte eroarea poate persista timp de secole. îşi. poate întinde jugul său de fier asupra unor popoare întregi, poate înăbuşi cele mai nobile aspiraţii ale omenirii şi să-1 ferece în lanţuri cu ajutorul acoliţilor şi sclavilor săi chiar şi pe cel pe care nu a reuşit să-1 înşele. Ea este duşmanul împotriva căruia
Celor şapte paragrafe citate le corespund primele patru capitole din Cartea l-a a Suplimentelor (n.a.) .

au avut de dus o luptă inegală cele mai mari spirite din toate timpurile, iar victoriile pe care ei le-au obţinut asupra acestui duşman sunt singurele comori ale geniului uman. Este aşadar util, în momentul în care se pătrunde în domeniul său, să se atragă atenţia asupra ei. S-a spus adesea că adevărul trebuie căutat, chiar atunci când nu se prea vede utilitatea acestei întreprinderi; utilitatea poate, într-adevăr să nu fie imediată şi să apară **în** momentul în care ne aşteptam cel mai puţin. Voi adăuga că trebuie cu orice preţ să condamnăm şi să extirpăm eroarea, chiar şi când încă nu ne dăm seama de inconveniente, pentru că aceste inconveniente pot fi, şi ele. indirecte şi să apară pe neaşteptate, orice eroare poartă în sine **un** fel de venin. Dacă inteligenţa şi ştiinţa fac din om stăpânul pământului, rezultă că nu există erori inofensive, şi încă şi mai puţin erori respectabile sau sacre. Şi, pentru a-i linişti pe cei care, într-un fel sau altul, îşi pun **în** slujba acestei nobile lupte forţele şi viaţa lor. nu mai pot să nu fac şi altă

observaţie: eroarea poate acţiona în voie, atâta timp cât adevărul nu şi-a făcut încă apariţia şi nu se agită la adăpostul nopţii precum bufniţele şi liliecii; dar bufniţele şi liliecii ar putea face ca soarele să apară de la răsărit, înainte ca eroarea trecutului să reuşească să-şi recapete locul şi să întoarcă din drum adevărul, chiar dacă acesta a fost recunoscut şi proclamat cu voce tare. Aceasta este atotputernicia adevărului: victoria lui este obţinută în timp îndelungat şi cere multe eforturi, dar. o dată cucerită, nimeni nu i-ar mai putea-o smulge.

Există aşadar, pe de o parte, reprezentările studiate până acum. care. privite din punctul de vedete al obiectului, pot fi raportate la timp, la spaţiu şi la materie şi, privite din punct de vedere al subiectului, se raportează la senzitivitatea pură şi la judecată sau cunoaşterea prin cauzalitate; dar, în afară de aceste reprezentări, mai există în om, şi numai în om dintre toţi oaspeţii universului, o altă facultate de cunoaştere, un fel de nouă conştiinţă, pe care limbajul o numeşte, cu ,o infailibilă precizie, reflexie. Ea nu este, într-adevăr, decât un fel de reflectare sau ecou al cunoaşterii intuitive; totuşi, esenţa şi constituţia sa diferă absolut de modurile intuiţiei, iar principiul raţiunii, care este legea fiecărui obiect, îmbracă aici o formă foarte specială. Această nouă conştiinţă, un fel de cunoaştere de gradul al doilea, această transformare abstractă a fiecărui element intuitiv **într-un** concept non-intuitiv al raţiunii, este singura care îi dă omului chibzuinţă *{Besonnenheil)* care deosebeşte atât de profund inteligenţa lui de aceea a animalelor şi care îi face comportamentul

atât de diferit de viaţa fraţilor săi lipsiţi de raţiune. El îi depăşeşte de asemenea cu mult prin puterea şi capacitatea sa, de a suporta. Animalele nu trăiesc decât în prezent, omul însă trăieşte şi în viitor, şi în trecut; ele nu satisfac decât nevoile momentane, omul le intuieşte şi pe cele care încă nu există şi le asigură realizarea printr-o mulţime de măsuri ingenioase într-o vreme când el poate nu va mai exista. In timp ce ele sunt dominate în mod absolut de impresia de moment, omul poate, graţie noţiunilor abstracte, să se elibereze de prezent în acţiunile pe care le întreprinde. De aceea, îl vedem întocmind şi excutând planuri concepute dinainte, acţionând în baza anumitor maxime, fără să ţină seama de împrejurările accidentale şi nici de influenţele din jurul său; el poate, cu cel mai desăvârşit calni, să ia măsuri de prevedere cu privire la moartea sa; el are o atât de marc capacitate de disimulare încât poate deveni impenetrabil şi poate să-şi ducă secretul în mormânt; el are, în sfârşit puterea de a alege realmente între diversele motivaţii, căci numai *in abstracta* pot fi prezente împreună mai multe motivaţii în conştiinţă, apărând prin comparaţie ca exclusive unele faţă de altele şi dând astfel măsura acţiunii lor asupra voinţei, după care, motivaţia cea mai puternică se impune; ea devine decizia gâadită a voinţei, căreia îi conferă astfel caracterul său esenţial. Animalul, dimpotrivă, nu este condus decât de impresia de moment: numai teama de o pedeapsă instantanee îi poate stăvili poftele, iar această teamă, transformându-se în obişnuinţă, îi determinăm curând actele; în aceasta constă întreaga artă a dresajului. Animalul simte şi percepe, omul gândeşte şi ştie; iar amândoi *vor.* Animalul îşi face cunoscute senzaţiile şi dispoziţia în care se află prin mişcări şi ţipete; omul îşi dezvăluie sau ascunde altuia gândurile cu ajutorul vorbirii. Vorbirea este primul produs şi instrumentul necesar al raţiunii sale; de aceea în limba greacă şi în limba latină acelaşi cuvânt îneamnă, totodată, şi raţiune şi vorbire: A.oyoo *îl discorso.* în limba germană, *Verminfl* vine din *vemehmen* (a înţelege), care nu este sinonim cu *horen* (a auzi), ci înseamnă înţelegerea ideilor exprimate prin cuvinte. Numai datorită vorbirii raţiunea poate realiza cele mai mari efecte ale sale, de exemplu acţiunea comună a mai multor indivizi, armonizarea eforturilor a mii de oameni într-un proiect stabilit dinainte, civilizaţia, statul: apoi, pe de altă parte, ştiinţa, păstrarea experienţei trecutului, gruparea elementelor comune într-un concept unic, transmiterea adevărului, propagarea erorii, reflecţia şi creaţia artistică, dogmele religioase şi superstiţiile. Animalul nu are ideea morţii decât în moartea însăşi; omul merge cu

fiecare zi spre ea pe deplin conştient şi această conştiinţă răspândeşte asupra vieţii o undă de melancolică gravitate, chiar şi la cel care încă nu a înţeles că ea este formată dintr-o succesiune de **pieiri.** Această cunoaştere dinainte a morţii este principiul filosofilor şi al religiilor: lotuşi, **nu** s-ar putea spune dacă ele au realizat vreodată lucrul care arc cel mai mare preţ în comportamentul uman, bunătatea dezinteresată şi nobleţea inimii. Fructele lor cele mai evidente sunt. din punct de **vedere** filosofic, concepţiile lor cele mai stranii şi cele mai hazardate. .iar din punct de vedere religios riturile cele mai crude şi cele mai monstruoase în diferite culte.

Toate timpurile şi toate ţările sunt unanime în a recunoaşte că toate aceste manifestări ale spiritului, oricât de variate ar fi ele, provin dintr-un principiu comun, din această facultate esenţială care îl distinge pe om de animal,

numită raţiune, (o ^oyoo io Xoytaxtxov, io Xoytuov) sau *ralia.* Toţi oamenii ştiu să recunoască manifestările raţiunii şi. când aceasta intră în conflict cu' altele, să discearnă elementul raţional de cel iraţional: ei ştiu, de asemenea, ceea ce **nu** trebuie să aşteptăm nici chiar de la animalul cel mai inteligent, dar care este tot lipsit de această facultate.

Filosofii din toate timpurile împărtăşesc ideea că raţiunea este o facultate de cunoaştere generală şi. în plus, ei pun în lumină unele dintre manifestările ei cele mai importante, de exemplu stăpânirea exercitată de om asupra sentimentelor şi pasiunilor sale. puterea de a judeca şi de stabili principii universale, anterioare oricărei experienţe etc. lotuşi, toate teoriile lor asupra esenţei însăşi a raţiunii sunt nehotărâte, defectuos tratate, difuze, fără unitate şi fără convergenţă; ele evidenţiază când o funcţie, când alta. ajungând astfel să se contrazică. Această confuzie este agravată şi mai mult prin opoziţia primordială pe care mulţi o stabilesc între **raţiune** şi revelaţie, opoziţie absolut străină filosofici. Este ciudat că până acum nici un filosof nu a ştiut să explice printr-o funcţie simplă şi uşor de recunoscut aceste manifestări multiple ale raţiunii; această funcţie, care s-ar regăsi în toate celelalte şi ar servi la explicarea lor. ar constitui cu adevărat esenţa intimă a raţiunii. înţeleptul Locke (în al său ***Eseu** asupra **'intelectului** omenesc* Cartea II. cap. XI, §10 şi §1 1) semnalează foarte clar existenţa unor noţiuni abstracte şi generale Ia om ca trăsătură care îl deosebeşte de animal: Leibniz (în ***Noi** eseuri asupra **intelectului** omenesc.* Cartea II. cap. XI. §10 şi §1 1) subscrie la această opinie pe care o reproduce ca fiind a sa. Dar când Locke (în cartea IV, cap. XVII, §2 şi §3) dă adevărata teorie a raţiunii, pierzând complet clin

vedere acest caracter esenţial, el se pierde într-o înşiruire vană. nesigură şi incompletă a manifestărilor derivate şi parţiale ale raţiunii: iar Leibniz. în partea luemni sale cn re corespunde celei k:i I.ockc. nu lace decât să contribuie la sporire;! confuziei şi a lipsei de claritate. Kant. aşa cum am MI alai pe Lirg în Apendicele care ii CMC eonsacnsi. :i complicat şi a falsificai şi mai mult'adevărata noţiune a esenţei raţiunii. Dar dacă cineva vrea să-şi dea osteneala să parcurgă. în legătură cu această chestiune, numeroasele scrieri apărute de la Kani încoace, va vedea că. dac;! greşelile conducătorilor constituie ruiiui statelor, erorile marilor spirite îşi extind influenţa ior funestă asupu multor generaţii, asupra a secole întregi: se pare că în timp. crescând şi devenind mai numeroase, ele dau naştere unu:- veritabili mon^ri intelectuali: căci. după spusele iui Herkele_\. ...;;,: de puţii-i oameni ştiu să gândească, si lotuşi toii !n s/i ,\ihf: pfkv:':

Intelectul, aşa cuir, ;;:)i \\/\\\. *u*\< .,;u '...;... - L ; i...- i = ^- iro^ne cunoaşterea imediată :\ ;-,;;.; ■ r(tî,i■ i <.■:,,:/\ - e.ee .. :" • ";i.: *h*\-".*i* >\..,ile ca şi prevederea. ;vi.->p!c:K.ii.i<e;:. f-ieuU.iie:: .. r.i.er.lie i-i »i11M evident dee.it forme \:)ri;: ;: :.ie ;;;.vsici :î;:i.;;:i ;::■;.,.;.;-.ii;ţ;e. Or. l:i iei stau lucrurile şi eu r,.i;i.K.;. ■:.< ■-■.^■:;\ ,";;:î ■':.:,':: ;, >::\":\\\: 1'c: •'•■.: esenţială, şi amin-o liînri.v.v;, \- ,.-. :u ■ .• *r* ^ :.'.■■ -:"i sur-. ■•••,.-izvorăsc ţoale fcnonicne'e pe .■•■:■.• le-'M ■■,•■'.:..■."■■ ;■■.■! ■■: • ■■■•' deosebesc viaţ.i umană 'i[1]. vi.;;:. ;;:,■■' ■';. .■•'.■■.■'.:■!■.•::" :■■'>;.w dinldtdeauna şi peste tot. ii-.i'i. ^v.-e.; v ...;>:,•!■ . :. .e-.v ,m . :.. îşi are ba/a în prezent;; sau .iiv.;. iii.i :■,:,•-;■.'[■■:.-. ■'■.■••^i;,!

Conceptele lormea/.i p ci;i■..■': \-*c*':\,*H*< iîe :e:>;\.>e';;fi'i. l.M;w distincte de reprezentările intuitive .'c-niv c-ne ;: fost wn^:: până acum. căci ele nu exis!.': i!ee;il in srHiul unv.n. De r.eeea csîe imposibil să ajuimcm la i> cunoaştere intuitiv:'! >i abso[1] :II Lvidentă a naturii lor care le este proprie: itieea pe care ne-p puie:[1]: i'.-ce despre ele este ea însăşi abstractă si discursivă. Ar *f*\ deci absurd să cerem o demonstraţie experimentala a ior. dar prin experienţă înţeleîiem Icniea exterioară şi reală, care nu este deeâî repi-e/eiirare inluiii\;"i: esie imposibil ca aceste noţiuni s;'i *fie* pre/eniate oehiior sau imauinaliei. ca şi cum ar *fi* vorba despre percepţiile prm simţuri, l.'.ic sunt

..l'cw meu **lliiuk. vel nil wiJI haveiip Companili eu nccsl** p-aiaLir.il *26* s

raţiunii (n.a.)

$3

despre m .

concepute, şi nu percepute, şi numai efectele lor pot intra sub incidenţa experienţei: vorbirea, de exemplu, comportarea gândită şi ordonată, în sfârşit ştiinţa, cu toate rezultatele acestei activităţi superioare. Vorbirea, ca obiect al experienţei exterioare, nu este. la drept vorbind, decât un telegraf foarte perfecţionat, care transmite cu o rapiditate şi o fineţe infinite semnale convenţionale. Dar care este valoarea exactă a acestor semnale? Şi cum reuşim să le interpretăm? Traducem oare instantaneu în imagine vorbele interlocutorului, imagini care se succed în imaginaţie cu viteza fulgerului, care e înlănţuie, se transformă şi capătă culori diferite, pe măsură ce cuvintele cu flexiunile lor gramaticale ajung în gândire? Dar atunci ce învolburare ar fi în capul nostru Ia ascultarea unui discurs sau la citirea unei cărţi! în realitate, lucrurile nu se petrec astfel; sensul cuvintelor este imediat şi exact înţeles fără ca aceste apariţii de imagini să se producă de obicei în imaginaţie. în cazul de faţă raţiunea vorbeşte raţiunii, fără a ieşi niciodată din domeniul care este al său. Ceea ce transmite şi primeşte sunt întotdeauna noţiuni abstarcte, reprezentări non-intuitive; acestea sunt odată pentru totdeauna, într-un număr destul de mic de altfel; şi ele se pot aplica apoi nenumăratelor obiecte ale lumii reale pe care le cuprind şi le reprezintă. Astfel se explică faptul că animalul nu este capabil nici să vorbească, nici să înţeleagă, deşi posedă ca şi noi organele vorbirii şi reprezentările intuitive; tocmai pentru că desemnează această clasă deosebită de reprezentări corespunzând raţiunii în subiect, cuvintele sunt semnificative şi de neînţeles pentru animal. Astfel, vorbirea, ca orice alt fenomen care ţine de raţiune, şi în general orice caracteristică ce deosebeşte omul de animal, trebuie să fie raportate la această simplă şi unică origine, conceptele, care nu trebuie confundate cu reprezentările

individuale în timp şi spaţiu; aici e vorba nu de reprezentări intuitive, ci de reprezentări abstracte şi generale. Numai în unele cazuri izolate trecem de la concept la intuiţie; creăm atunci imagini destinate să servească drept simboluri conceptelor, cărora de altfel nu le corespund niciodată exact. Am studiat în amănunt aceste feluri de reprezentări în *Disertaţie despre principiul raţiunii.* § 28: nu trebuie să mai repet ce am spus; se poate compara cu expunerea mea ceea ce a scris Hume pe aceeaşi temă în al doisprezecelea dintre *Eseuri filosofice* (pag. 244), şi Herder în a sa *Metacritică* (lucrare destul de mediocră de altfel) (partea 1, pag. 274). Ideea platoniciană, născută din contopirea-imaginaţiei cu raţiunea, este studiată cu precădere în Cartea a treia a lucrării.de faţă.

Conceptele, deşi radical distincte de reprezentările intuitive, au totuşi cu acestea un raport necesar, fără de care nu ar exista; acest raport constituie deci întreaga lor esenţă şi realiatate. Reflexia nu ar putea fi decât o imitaţie, o reproducere a lumii intuiţiei, deşi este o imitaţie de o natură foarte specială şi complet diferită de original în ce priveşte materia din care este formată. De aceea putem spune cu foarte mare precizie că conceptele sunt reprezentări ale reprezentărilor. La fel stau lucrurile şi cu principiul raţiunii, care îmbracă aici un caracter cu totul special. Am văzut că forma sub care el determină o întreagă clasă de reprezentări constituie şi rezumă, ca să spunem aşa, întreaga esenţă a acestei clase din punct de vedere reprezentativ; timpul, de exemplu, este în totalitatea sa în succesiune, spaţiul în poziţie, materia în cauzalitate. La fel, întreaga esenţă a conceptelor care formează clasa reprezentărilor abstracte constă numai şi numai în relaţia principiului raţiunii pe care. ele o pun în evidenţă; şi cum această relaţie este ceea ce constituie însuşi principiul cunoaşterii, reprezentarea abstractă are astfel ca esenţă raportul care există între ea şi o altă reprezentare; aceasta îi serveşte drept principiu de cunoaştere; dar cea din urmă poate de asemenea să fie un concept, adică o reprezentare abstractă, şi să aibă la rândul ei un principiu de cunoaştere de aceeaşi natură. Totuşi, regresiunea nu poate continua la nesfârşit; apare un moment în care seria principiilor cunoaşterii trebuie să ajungă la un concept care îşi are baza în cunoaşterea intuitivă, căci lumea refelexiei se sprijină pe aceea a intuiţiei, din care îşi extrage inteligibilitatea. Clasa reprezentărilor abstracte se distinge de aceea a reprezentărilor intuitive prin următoarea caracteristică: în ultimele, principiul raţiunii nu cere niciodată decât o relaţie între o reprezentare şi o alta din aceeaşi clasă; în primele, el reclamă în definitiv, un raport al conceptului cu o reprezentare din altă clasă.

Termenul de *abstractă* a fost ales preferenţial pentru a desemna aceste noţiuni, care, după cele spuse mai sus, nu au o legătură directă, ci prin intermediul unui sau mai multor alte concepte, cu cunoaşterea intuitivă: am numit, dimpotrivă, *concreta* pe cele care derivă imediat clin intuiţie. Această din urmă denumire este destul de nepotrivită pentru noţiunile cărora îi este aplicată; acestea, într-adevăr, sunt tot reprezentări abstracte, şi nu intuitive. Această terminologie a fost adoptată atunci când încă nu există decât o imagine foarte vagă a diferenţei pe care ea avea să o consfinţească. O putem totuşi păstra, ţinând seama de observaţia precedentă. Pot fi citate ca exemple de

abstractă, în adevăratul sens al cuvântului, aparţinând primei categorii conceptele de raport, virtute, examinare, început etc; iar ca exemplu de noţiuni din a doua categorie, impropriu numite *concretă.* ideile de om, piatră, cal etc. Dacă metafora nu ar fi puţin cam riscantă, şi prin urmare uşor ridicolă, am putea, cu suficientă exactitate, să comparăm *concreta* cu parterul, iar *abstracta* cu etajele superioare ale edificiului reflecţiei[1].

Acesta nu este deloc, cum se spunea prea adesea, un caracter esenţial, ci doar o proprietate secundară şi derivată a conceptului de a cuprinde **un** mare număr de reprezentări, sau intuitive, sau abstracte. al căror principiu de cunoaştere este şi care sunt gândite în acelaşi timp cu ci. Această proprietate, deşi există virtual întotdeauna în concepi, nu se găseşte în mod necesar în el şi în realitate: ea se sprijină pe faptul că conceptul este reprezentarea unei reprezentări şi îşi datorează întreaga valoare raportului pe care e! îl are cu această altă reprezentare; totuşi conceptul nu se confundă cu ea, căci ca aparţine cel mai adesea unei cu totul alte clase, intuiţiei, de exemplu: ea csle supusă, în această calitate, determinărilor timpului, spaţiului şi multor altora care nu fac parte din concept; rezultă că reprezentări diverse care nu prezintă decât deosebiri superficiale pot fi gândite sau subsumate sub acelaşi concept. Dar această proprietate pe care **o are conceptul** de a fi valabil pentru mai multe obiecte nu îi este esenţială, ca este pur accidentală. Pot deci exista noţiuni în care să fie gândit **un** singur lucru real;

totuşi, ele nu sunt mai puţin abstracte şi generale din această cauză şi nu sunt nicidecum reprezentări particulare şi intuitive.
Aşa este, de exemplu, ideea pe care ne-o facem despre **uri** oraş când mi-l cunoaştem decât prin intermediul geografiei; nu concepem atunci, la drept vorbind, decât un singur oraş. dar noţiunea pe care ne-o formăm s-ar putea potrivi unui mare număr de alie ordine, diferite din multe puncte de vedere. Astfel, o idee este generală nu pentru că este extrasă din mai multe obiecte, ci, dimpotrivă, pentru că generalitatea. în virtutea căreia ea **nu** determină nimic particular, îi este ineţentâ la fel ca oricărei alte reprezentări abstracte a raţiunii. Tocmai de aceea, susţin eu, mai multe lucruri pot fi gândite în acelaşi concepi.
Din aceste consideraţii rezultă că orice concept, **fiind** o reprezentare abstractă şi **nu** intuitivă, prin urmare întotdeauna incomplet determinată, posedă, cum se spune, o extensie sau sferă de
V. capitolele V ţ;i VI din *Complemente* (n.a)

aplicare, şi aceasta chiar şi în cazul în care nu există decât un **singur** obiect real care corespunde acestui concept. Or, sfera fiecărui concept are întotdeauna ceva comun cu aceea a altuia; cu alte cuvinte, gândim. cu ajutorul acestui concept, o parte din ceea ce este gândit cu ajutorul celui de al doilea, şi reciproc; totuşi, atunci când cele două concepte diferă în mod real, fiecare, sau cel puţin unul dintre ele. trebuie să cuprindă vreun element necuprins în celălalt; acesta este raportul dintre subiect şi predicat. A recunoaşte acest raport înseamnă a judeca. Una dintre ideile cele mai ingenioase care au apărut a fost de a reprezenta cu ajutorul figurilor geometrice această extensie a conceptelor. Gottfried Ploucquet a fost primul care a avut acesta idee; el a folosit, în acest scop, pătrate. Lambert, care i-a urmat, se servea şi de simple linii suprapuse; Euler a adus procedeul la perfecţiune folosind cercuri. Nu aş putea spune care este ideea de bază a acestei analogii atât de exacte între raporturile dintre concepte şi cele dintre figurile geometrice. Nu este mai puţin adevărat că pentru logică este un preţios avantaj să poată astfel reprezenta grafic relaţiile conceptelor între ele, chiar şi din punctul de vedere al posibilităţii lor, adică a priori.
Iată aceste figuri:
m
1. Sferele a două concepte sunt riguros egale; astfel este, de exemplu, noţiunea de necesitate şi cea a raportului dintre principiu şi consecinţă, sau idee de rumegătoare sau aceea de animale cu copitele despicate, aceea de vertebrat şi de animal cu sânge roşu (acest exemplu ar putea fi contestat din cauza anelidelor); toate acestea sunt noţiuni convertibile. în acest caz ele sunt reprezentate printr-un cerc unic care simbolizează indiferent pe care.
2. Sfera unui concept o cuprinde în întregime pe aceea a unui alt concept.

3. O sferă cuprinde două sau mai multe altele care se exclud una pe alta, dar continuând să facă parte fiecare din sfera mare.
4. Două sfere conţin fiecare câte o parte una din cealaltă
5. Două sfere sunt închise într-o_ a treia fără a o ocupa în întregime.
Acestui ultim caz îi aparţin conceptele ale căror sfere nu comunică direct, dar pe care un al treilea concept mai larg le cuprinde în graniţele sale.
Diversele combinaţii posibile de concepte se încadrează în cazurile precedente, de unde putem deduce întreaga teorie a judecăţilor: conversie, contrapunere, reciprocitate, disjuncţie (aceasta din urmă după figura nr. 3); de asemenea, putem deduce caracterişticele judecăţilor, pe care Kant şi-a bazat pretinsele sale categorii ale intelectului. Trebuie totuşi să facem o excepţie pentru

forma ipotetică, care nu este o simplă combinaţie de concepte, ci o sinteză de judecăţi; trebuie, de asemenea, să lăsăm la o parte modalitatea, care va fi tratată în mod special în Apendice, precum şi toate caracterişticele care au servit ca bază categoriilor kantiene.
O ultimă remarcă de făcut în privinţa diverselor combinaţii de concepte despre care tocmai am vorbit este aceea că ele se pot uni şi între ele, de exemplu figura a patra cu figura a doua. Când o sferă care cuprinde o alta, fie în întregime, fie doar în parte, este la rândul său conţinută în întregime într-o a

treia, această combinație reprezintă silogismul primei figuri, sinteză de judecăți care permite să se afirme ca o noțiune în totalitate sau în parte într-o a doua este conținută şi într-o a treia, în care se află ea însăşi cuprinsă. Şi la fel dacă silogismul dă o concluzie negativă; singurul mod de a reprezenta acest lucru este să ne imaginăm două sfere dintre care una o conține pe cealaltă, excluse amândouă dintr-o a treia. Când un mare număr de sfere se îngrămădesc astfel unele de altele, se obțin lungile serii de silogisme.

Acest schematism al conceptelor a fost deja destul de acceptabil expus în mai multe tratate pentru a servi drept baza teoriei judecăților şi silogisticii întregi; astfel învățarea este simplificată şi uşurată. Toate regulile, într-adevăr, pot, prin acest procedeu, să fie înțelese, deduse şi legate de principiul ior. Totuşi, nu este necesar să ne încărcăm memoria cu această mulțime de precepte, căci dacă logica prezintă un interes speculativ pentru filosofie, ea este lipsită de utilitate practică. Se poate spune, este adevărat, că logica joacă, în ce priveşte raționamentul, rolul sunetelor joase continui din muzică sau, dacă vorbim mai puțin exact, rolul eticii în raport cu virtutea sau cel al esteticii în raport cu arta. Trebuie, de altfel, să recunoaştem că studiul ştiinței frumosului nu a produs încă nici măcar un singur artist şi nici studiul moralei un om cinstit. Oare nu se compunea muzica frumoasă şi bună cu mult înainte de Rameau? Nu este necesar să cunoaştem foarte bine ştiința acompaniamentului pentru a recunoaşte disonanțele; şi nici nu este nevoie să cunoaştem logica pentru a nu ne lăsa înşelați de paralogisme. Trebuie să recunoaştem totuşi că regulile armoniei sunt indispensabile dacă nu aprecierii, cel puțin compunerii unei opere muzicale; estetica şi etica însăşi pot şi ele, deşi într-o mai mică măsură, să aibă un interes practic, cu un caracter, e adevărat, mai ales negativ, nu trebuie deci să le negăm în întregime utilitatea. Nu am piitea spune acelaşi lucru despre logică. Ea nu este, într-adevăr, decât forma abstractă a unei ştiințe pe care oricine o posedă în stare

concreta, Pe aceea, nu este deloc nevoie invocăm legile logicii (ic **pentru a** evita un paralogism. **fie pentru *a*** face **un** raționament bun; cel ni.ii iunie **logician din** lume ic **neglijează** complet atunci când **raționează** cu adevărat. Cauza acestei situații este uşor de priceput: orice ştiința constă **ftitr-un şisteni** de adevăruri generale şi, prin urmare, abstracte, într-un ansamblu de legi şi reguli privind o specie **determinată** de obiecte. Fiecare **fapl** particular din această categorie care se **prezintă** se explică lot prin aceste noțiuni generale, a căror valoare a fost recunoscută o dată pentru totdeauna; este mult mai uşor. într-adevăr, să se aplice astfel o regulă comună tuturor cazurilor, decât să fie studiat unul singur. în mod izolat, pentru a-i găsi originea; ideea abstractă generală, odată dobândită este mult mai abordabilă dccâl studiul empiric **al** unui fenomen particular. în ce priveşte logica, este exact invers. Ea este ştiința generală a procedeelor rațiunii, analizate de rațiunea însăşi şi ridicate la rangul de precepte în urma unei abstractizări operate asupra gândirii. Dar ca posedă în mod necesar şi absolut; ea *m* se va îndepărta deci niciodată de ele, deoarece ar rămâne singură. liste deci mai uşor şi mai sigur să fie lăsată. în fiecare caz, să acționeze după propria sa esență decât să i se impună, sub forma unei legi străine şi venite din afară, o şliință derivată tocmai clin studiul procedeelor care îi surit **naturale;** Aceasta, spun, este mai uşor; căci dacă. în celelalte ştiințe, analizarea regulii generale este mai simplă decât examinarea unui caz **particular** şi izolat. în privința raționamentului se întâmplă tocmai contrariul, **procedeul** pe care îl aplică rațiunea, parcă tară voia ei. în **fiecare** împrejurare dată. este o operație mai uşoară decât concepția legii care a fost dedusă din ea. deoarece ceea ce raționează în noi este însăşi rațiunea. Această raționare cu totul spontană **este de asemenea** mai sigură; eroarea, ' mii-adevăr. poate adesea să se introducă in **teoriile** sau în aplicațiile **ştiinței** abstracte; dar nu există operații primordiale ale rațiunii care să se efectueze vreodată contrar esenței sale şi legilor sale. De aici această consecință destul de stranie că Iară celelalte ştiințe, regula generală este aceea care confirmă adevărul cazului particular; în logică, dimpotrivă, cazul particular este cel care verifică întotdeauna egula: chiar şi **cel** mai abii logician, dacă observă, într-un caz dat. uit dezacord între concluzie şi enunțul regulii, va suspecta mai degrabă exactitatea acesteia din urmă decât adevărul celei dintâi.

Dacă i-am atribui logicii o eficacitate reală, ar însemna că vrem sa **deducem** cu greutate din principii generale ceea ce se cunoaşte în **orice împrejurare** cu o certitudine imediată: ca şi cum. pcnlru a

executa o mişcare, am socoti că este necesar să consultăm mecanica. sau pentru a digera mai bine să consultăm fiziologia. A studia logica pe considerentul avantajelor sale practice, ar fi ca şi cum 'am vrea să-l învățăm pe castor cum să-şi construiască vizuina. Dar, deşi o asemenea ştiință este inutilă, ea nu trebuie mai puțin menținută pentru interesul filosofic pe care îl prezintă şi în calitate de **cunoaştere** specială a esenței şi a procesului rațiunii. Ea merită, ca studiu constituit regulamentar, ajunsă la rezultate certe şi definitive, să fie tratate pentru ea însăşi, ca o ştiință adevărată şi independentă de

oricare alta; ea are chiar dreptul la un loc în învăţământul universitar.
Totuşi, ea nu îşi are întreaga valoare decât în raportul său eu ansamblul filosofiei, atunci când este legată de teoria cunoaşterii, mai ales a cunoaşterii abstracte şi raţionale. Nu este deci bine să fie expusă sub forma unei ştiinţe îndreptate în întregime spre practică: ea nu ar trebui să conţină numai regulile care conduc conversiunea propoziţiilor, deducând consecinţele din principii etc, ci ar trebui să tindă mai ales să explice natura raţiunii şi a conceptului şi să dezvolte mai ales principiul raţiunii privit ca lege a cunoaşterii. Logica nu este, la drept vorbind, decât o amplificare a acestei din urmă legi numai pentru cazul în care principiul care certifică adevărul judecăţilor nu este nici empiric, nici metafizic, ci pur logic sau metalogic. Ar fi deci necesar, alături de principiul raţiunii care conduce cunoaşterea, să enunţăm celelalte trei legi **fundamentale** ale gândirii, foarte asemănătoare acestui principiu şi care reglementează judecăţile unui adevăr metalogic: am avea astfel o tehnică completă a raţiunii. Teoria gândirii pure, adică a judecăţii şi a silogismului, trebuie expusă, aşa cum am arătat, cu ajutorul unor figuri schematice care arată cum se combină sferele conceptelor; tocmai din această reprezentare grafică este bine să deducem pe cale constructivă toate regulile propoziţiilor şi ale silogismului. Nu există decât un caz în care logica poate fi pusă în discuţie, şi anume atunci când adversarul trebuie convins de sofisme voite, mai mult decât de paralogisme involuntare. Acestea îi pot fi desemnate atunci prin denumirea lor tehnică. Deşi în această expunere îndepărtăm orice preocupare practică în prezentarea acestei ştiinţe, privind-o numai în raportul său cu ansamblul filosofiei, din care ea nu este decât un capitol, nu ne gândim nicidecum să-i restrângem studierea mai mult decât se face în prezent; căci orice om, în zilele noastre, care nu vrea să fie lipsit de cunoştinţele cele mai importante şi considerat printre analfabeţi, printre spiritele inculte, trebuie să fi studiat filosofia speculativă.

Această necesitate se impune cu atât mai mult cu cât secolul nostru este un secol filosofic; nu vrem să spunem că el are o filosofie a lui. şi nici că un asemenea studiu este dominant; dar el este copt pentru filosofie, avid, prin urmare, să aibă una; acesta este însemnul unei culturi înalte, care marchează o treaptă deosebită pe scara civilizaţiei[1].
Oricât de slabă ar fi utilitatea logicii, nu putem totuşi să nu recunoaştem că ea a fost inventată în vederea unei aplicări practice. Iată cum concep eu originea ei. Plăcerea de a argumenta a devenit o adevărată manie la Eleaţi, la Megarici şi la Sofişti; iar discuţia se pierdea atunci aproape întotdeauna în confuzii fără sfârşit; trebuie deci să se fi simţit curând nevoia unor procedee metodice, din care trebuia formată o ştiinţă. Prima observaţie care a fost făcută, după toate aparenţele, a fost aceea că cele două părţi trebuie cel puţin să admită în comun vreo propoziţie, Ia care se făcea referire, în orice controversă referitoare la problemele dezbătute. Metoda a trebuit deci să debuteze prin anunţarea formală a acestor propoziţii care erau universal, recunoscute şi care au fost puse la începutul oricărei cercetări. La origine, aceste principii comune nu se refereau, fără îndoială, decât la obiectele **studiului.** Dar s-a observat curând că spiritul, în concluziile pe care el le trăgea din aceste premize admise în comun, se supunea anumitor legi formale, care erau acceptate întotdeauna, fără a exista vreo înţelegere prealabilă între părţi; era normal ca în ele să fie văzute procedeele esenţiale ale raţiunii, reprezentând latura formală a oricărei încercări ştiinţifice. Deşi aceste forme ale gândirii nu ofereau nici o posibilitate de a discuta despre îndoielile şi nici despre controversă, trebuie să fi apărut vreun pedant cu spirit sistematic care a găsit ingenios şi perfect ca metoda să traducă aceste reguli ale discuţiei şi aceste legi invariabile ale raţiunii în formule Ia fel de abstracte ca şi ele; ele au fost plasate la începutul studiului, alături de afirmaţiile comune pe tema obiectului în chestiune; ele au format un fel de cod al oricărei discuţii, la care trebuia să se facă referire în permanenţă şi care trebuie respectat.
Căutând astfel să ridice la rangul de legi conştiente şi să enunţe în mod expres regulile care fuseseră până atunci recunoscute într-un fel de acord tacit şi aplicate din instinct, se găsiră formulări mai mult sau mai puţin exacte ale principiilor logice, cum ar fi principiul contradicţiei, cel al raţiunii suficiente, cel al terţului exclus *(tertium non datur),* sau axioma: *dictum de omi et nullo;* apoi apărură regulile mai speciale ale silogismului, de exemplu aceasta: *ex moris*

[1] Vezi capitolele IX şi X din *Suplimente,* (n.a.)

*particularibus aut **negativis** nihil seqiiitur,* sau aceasta: *a raţionată cui rationem non valet comquentia* etc. Progresele în acest domeniu au fost destul de lente şi au cerut eforturi mari la Aristotel; ne putem

da seama de acest lucru după forma confuză şi încurcată sub care sunt exprimate adevărurile logice în unele dialoguri platoniciene; şi mai bine se vede acest lucru la Sextus Empiricus, care ne prezintă discuţiile Megaricilor despre legile cele mai simple şi cele mai elementare ale logicii şi dificultăţile pe care le întâmpinau pentru a le explica (Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos,* cartea VIII, pag. 1 12 şi urm.)
Aristotel a adunat, a pus în ordine şi a corectat rezultatele deja obţinute şi a dus totul la un grad de perfecţiune incomparabil. Dacă avem în vedere cât de mult a contribuit progresul culturii greceşti-la pregătirea şi la apariţia operei lui Aristotel, vom acorda puţin credit unor mărturii ale autorilor persani, citaţi de Jones care este foarte bine informat în privinţa lor; din textele invocate ar rezulta că Kallisthenes ar fi găsit la hinduşi o logică gata făcută şi i-ar fi trimis-o unchiului său Aristotel *{Cercetări asiatice,* Voi. IV, pag. 163). Ne putem da seama cu cât entuziasm trebuie să fi fost primită această logică aristotelică, chiar aşa desfigurată de comentatorii,arabi, în acea tristă epocă a evului mediu, cum a fost ea aşezată în chiar centrul ştiinţei de către doctorii scolastici, atât de avizi de dispute şi hrăniţi numai cu cuvinte şi formulări, lipsiţi de orice ştiinţă reală. Decăzută din demnitatea sa de la început, ea şi-a menţinut totuşi creditul până în zilele noastre, în calitate de ştiinţă independentă, de o mare valoare practică; chiar şi în vremurile noastre, filosofia 'kantiană, al cărei adevărat punct de plecare se află în logică: a trezit un interes nou şi meritat pentru acest studiu, în care căuta înainte de toate o teorie a esenţei raţiunii.
Se ştie că, pentru a opera o deducţie riguroasă, trebuie privit cu atenţie raportul care există între sferele conceptelor; când una dintre ele-este conţinută în mod real într-o alta, şi aceasta la rândul ei într-o a treia, numai atunci se poate afirma că prima este în totalitate cuprinsă în cea de-a treia; arta de a convinge, dimpotrivă, se bazează pe o privire superficială asupra raporturilor mutuale ale conceptelor; în plus, acestea nu sunt definite decât într-un sens favorabil scopului propus. Iată artificiul la care se recurge în mod obişnuit: când sfera conceptului pe care îl avem în vedere nu este cuprins decât în parte într-o a doua, şi tot parţial într-o alta cu totul diferită, ea este considerată ca fiind conţinută în totalitate sau în una sau în cealaltă,

după cum cere interesul celui care vorbeşte. Vorbind despre pasiune. de exemplu, ideca poate 11, după voie, încadrată sau în conceptul de forţa cea mai puternică, de cel mai energic factor care există pe lume, sau, dimpotrivă, în conceptul **de** lipsă de raţiune, care el însuşi se **află** cuprins în cel de slăbiciune şi neputinţă. Folosind acelaşi procedeu, el poate fi aplicat fiecăruia dintre conceptele care apar în desfăşurarea ulterioară a discursului.
Aproape întotdeauna. în cuprinsul **unui** concept se află mai multe sfere ale altor idei dintre care fiecare conţine câte ceva din domeniul primului concept, dar cu o cuprindere proprie mult mai întinsă; se are grijă ca din aceasta să **nu** fie scoasă în evidenţă decât sfera în care se urmăreşte să fie cuprins primul concept, omiţând şi acuzând pe toate celelalte. Pe o asemenea eludare sunt fondate, la drept vorbind, toate artificiile de convingere şi. sofismele cele mai subtile; în ce priveşte argumentele logice, precum ***mentiem,*** *velatus, cormitus,* acestea sunt prea exagerate pentru a putea avea vreo aplicaţie reală. Nu ştiu dacă vreodată până acum a fost raportată la această supremă condiţie de posibilitate întreaga artă a convingerii şi aceea a sofisticii, şi dacă a fost inclusă în natui specifică a conceptului, mod de cunoaştere propriu raţiunii. De aceea îmi propun, din moment ce tema pe care o discut **mă** determină la aceasta, să lămuresc această chestiune, oricât de uşoară ar părea ea, prin tabloul schematic alăturat; se va vedea astfel cum sferele conceptelor, pătrunzând una în cealaltă, permit să se treacă în mod arbitrar de la o noţiune oarecare la oricare alta.
Nu aş vrea totuşi ca, pe baza acestei scheme, să se atribuie acestei mici explicaţii prezentate în trecere o importanţă mai mare decât are de fapt.
Am luat ca exemplu conceptul de călătorie. Sfera sa se extinde asupra aceleia a altor patru, oratorul putând insista asupra fiecăreia dintre ele după bunul său plac; acestea, la rândul lor, pătrund în altele, uneori în două sau trei în acelaşi timp, prin care cel care vorbeşte poate merge, ca şi cum ar avea altă cale, pentru a ajunge la final la bine sau la rău, după scopul pe care şi-1 propune. Important este numai că, trecând de la o sferă la alta, să se pornească întotdeauna din centru (reprezentat de conceptul principal) spre periferie fără ca niciodată să se revină pe acelaşi drum. Această sofistică poate fi prezentată, ţinând seama de preferinţa auditoriului, fie într-un discurs continuu, fie în formele riguroase ale silogismului.

în realitate, majoritatea argumentărilor ştiinţifice şi mai ales filosofice nu sunt deloc altfel aranjate; cum ar fi fost altfel posibil ca,

\
în toate veacurile, atâtea doctrine eronate să fie nu numai admise (căci eroarea ca atare are o altă origine), dar chiar şi instituite prin raţionament demonstrativ, doctrine care mai târziu au fost dovedite ca false, astfel sunt, de exemplu, filosofia leibnizo-wolfiană, astronomia **lui** Ptolomeu, chimia lui Stahl. teoria culorilor a **lui** Newton etc'.

§10

Din toate aceste motive este din ce în ce mai important să se răspundă la următoarea întrebare: Cum se poate ajunge la certitudine şi cum să se stabilească judecăţi pe care să se bazeze cunoştinţa şi ştiinţa - pe care le considerăm, după vorbire şi raţiune, ca **fiind** al treilea mare privilegiu pe care îl datorăm tot raţiunii.

In natura raţiunii este ceva feminin; ea nu dă decât atunci când a primit. Prin ea însăşi, ea nu conţine decât formele vide ale acţiunii sale. Astfel, nu există alte noţiuni raţionale perfect pure **decât** următoarele patru principii, cărora le-am acordat **un** adevăr metalogic: principiul **identităţii!,** principiul contradicţiei, principiul terţului exclus şi principiul raţiunii suficiente. într-adevăr, celelalte elemente ale logicii nu mai sunt deja noţiuni raţionale perfect pure, deoarece ele implică raporturile şi combinaţiile sferelor conceptelor dar conceptele nu există decât după reprezentări intuitive; întreaga lor realitate derivă din raportul lor cu aceste reprezentări, pe care le presupun prin urmare. Totuşi, cum acest raport pe care îl au conceptele interesează mai puţin conţinutul determinat al conceptelor decât existenţa lor în general, logica, în ansamblul său. poate II considerată ca ştiinţa raţiunii pure. în toate celelalte ştiinţe, raţiunea îşi dobândeşte conţinutul din reprezentările intuitive; în matematici îl **ia** din raporturile cunoscute intuitiv, înaintea oricărei alte experienţe a spaţiului şi timpului; în ştiinţele naturii pure - adică în ceea ce cunoaştem înainte de orice experienţă acumulată asupra mersului naturii - conţinutul ştiinţei provine din raţiunea pură. adică din cunoaşterea a priori a legii cauzalităţii şi a legăturii sale cu intuiţiile pure ale spaţiului şi timpului. în celelalte ştiinţe, tot ce **nu** este împrumutat de la precedentele aparţine experienţei. Cunoştinţă înseamnă în general: a avea în minte, pentru a le reproduce după bunul plac, astfel de judecăţi încât principiul raţiunii suficiente de cunoaştere al lor. cu alte cuvinte caracteristica după care sunt recunoscute ca adevărate, să se afle în afara lor. Astfel, numai

V. capitolul IX din *Suplimente*

cunoaşterea **abstractă** constituie cunoştinţa; condiţia cunoştinţei este deci raţiunea şi. judecând bine. **nu** putem spune despre animale că ştiu ceva, deşi au **cunoaşterea** intuitivă, şi într-o măsură corespunzătoare memorie şi imaginaţie, după cum o dovedesc visele lor. Noi spunem că au conştiinţă, al cărei concept - deşi cuvântul ***conştiinţă*** vine de la „ştiinţă" - se confundă deci cu cel de *reprezentare* în general, de orice natura ar fi aceasta. La fel, spunem că plantele au viaţă, dar că nu au conştiinţă. A şti înseamnă prin urmare a cunoaşte în mod abstract, înseamnă a fixa în concepte raţionale noţiuni care. în general, au **fost** dobândite pe o altă cale.

§11

Dacă aşa stau lucrurile, *sentimentul* se opune în mod natural *cunoştinţei;* conceptul pe care îl desemnează cuvântul sentiment are un conţinut absolut negativ. El vrea să spună pur şi simplu că in conştiinţă există ceva în prezent - ceea ce nu este nici **un** concept, nici o noţiune abstractă a raţiunii. De altfel, poate există orice în conceptul de sentiment, a cânii întindere extrem de mare cuprinde cele mai eterogene lucruri. Nu s-ar înţelege de ce ele **ţin** de un acelaşi concept, dacă nu s-ar vedea că ele au în comun un punct de vedere negativ; *acestea nu sunt concepte abstracte.* Căci elementele cele mai diverse, şi chiar cele mai opuse, se află reunite în acest concept; de exemplu, sentimentul religios, sentimentul plăcerii, sentimentul corporal ca simţ tactil sau dureros, ca sentiment al culorilor, al sunetelor, al acordului şi dezacordului lor. sentiment de ură. de groază, de vanitate, de onoare, **de** ruşine, de dreptate, de nedreptate, sentiment al adevărului, sentiment estetic. sentiment de forţă, de slăbiciune, de sănătate, de prietenie, de dragoste ele, etc. între ele nu există decât **o** legătură cu totul

negativă; aceasta pentru că nu sunt noțiuni abstracte ale rațiunii; dar faptul este frapant mai ales atunci când sunt cuprinse în acest concept noțiunea **intuitivă** a priori a raporturilor spațiului şi în special noțiunile pure ale intelectului şi când. vorbind despre o cunoaştere sau despre un adevăr, despre care nu avem decât o conştiință intuitivă, spunem că le simțim. Pentru mai multă limpezime, voi da câteva exemple luate din căni recente, pentru că ele sunt o dovadă frapantă în sprijinul explicației melc. îmi amintesc că am citit. în introducerea unei traduceri germane **clin Euclid,** că începătorii trebuie lăsați să deseneze toate figurile, înainte de a le demonstra ceva. pentru că ei *simt astfel* **adevărul geometric,** înainte de **a-l** cunoaşte perfect prin demonstrație.

La fel. în *Critica moralei* a lui F. Schleiermacher, se **vorbeşte** despre sentimentul logic şi matematic la pagina 339 şi despre sentimentul identității sau diferenței dintre două formulări la pagina 342. Mai mult, în *Istoria filosofici* a lui Tennemann, se spune că ..simțim foarte bine falsitatea sofismelor, fără a putea să Ic descoperim viciul de raționament" (voi. 1, pag. 361). Trebuie să privim conceptul de sentiment din adevăratul său punct de vedere şi să nu omitem caracterul negativ, care este însăşi esența lui; altfel extensia nemăsurată a acestui concept, şi conținutul său cu toiul negativ, foarte îngust determinat şi foarte exclusiv, dă loc unei mulțimi de neînțelegeri şi de discuții. Cum noi. germanii, avem un sinonim exact al cuvântului *Gefiihl* (sentiment) în cuvântul ***Empjihdung*** (senzație), ar 11 bine să-l păstrăm pe acesta din urmă pentru senzațiile corporale, considerate ca o **formă** inferioară a sentimentului. Originea acestui concept de sentiment, concept atât (ie disproporționat în raport cu celelalte, este următoare: toate conceptele, şi cuvintele nu desemnează altceva decât concepte, nu există decât pentru rațiune şi provin din ea. Cu ele nu ne situăm dccâl într-un punct de vedere unilateral. Dar din acest punct de vedere, toi ce este apropiat ni se pare a avea un sens şi a ne fi dat ca pozitiv; toi ceea ce se îndepărtează, dimpotrivă, ne pare confuz şi curând nu-l mai privim decât ca negativ. Astfel se explică faptul că fiecare națiune Ic tratează pe celelalte drept „străine"; grecul vedea peste tot barbari: pentru englez, tot ce nu este englezesc este „continental". Credinciosul îi numeşte pe ceilalți oameni eretici sau păgâni, nobilul îi numeşte țărănoi, studentul îi numeşte filistini etc. Rațiunea însăşi, oricât de straniu ar părea, este expusă acestei îngustimi, am putea spune chiar acestei grosolane şi orgolioase ignorante, atunci când se cuprinde întregul concept de sentiment, orice modificare a conştiinței, care nu aparține modului său de reprezentare, altfel spus care nu este un concept abstract. Până acum ea a comis această greşeală. nedându-şi seama de ce se petrece, neanalizând propriile sale principii fundamentale, ea s-a înşelat asupra întinderii domeniului sau s-a expus din acest motiv la o mulțime de neînțelegeri, astfel încât s-a ajuns la crearea unei facultăți speciale a sentimentului şi la construirea unor teorii pe această temă.

§12

Cunoştința, aşa cum am definit-o, opunând-o contrariului ei, conceptul de sentiment, este cunoaşterea abstractă, altfel spus cunoaşterea rațională. Dar cum rațiunea se mărgineşte întotdeauna să readucă în fața cunoaşterii ceea ce a fost perceput de altă parte, ea nu lărgeşte propriu-zis cunoaşterea noastră, ci îi dă o altă formă, astfel, tot ceea ce era intuitiv, tot ceea ce era cunoscut *in concreta* este cunoscut ca abstract şi ca general. Acest lucru este mult mai important decât pare la prima vedere, juedcând după această simpla expresie. Căci, pentru a păstra definitiv, pentru a comunica cunoaşterea, pentru a-i da o folosință sigură şi variată, ea trebuie să fie o ştiință, o cunoaştere abstractă. Cunoaşterea intuitivă nu este valabilă niciodată decât pentru un caz izolat, ea merge până la următorul cel mai apropiat şi se opreşte aici, pentru că senzitivitatea şi intelectul nu pot cuprinde cu adevărat decât un singur obiect o dată. Orice activitate, susținută, complicată, metodică trebuie să se pornească de la principii, adică de la cunoştința abstractă, şi să fie condusă de ea. Astfel -pentru a lua un exemplu - cunoaşterea pe care o are intelectul în raporturile de la cauză la efect este mai perfecționată, mai profundă, mai adevărată, decât aceea care poate fi avută gândindu-le *in abstracta;* numai intelectul singur cunoaşte prin intuiție, în mod imediat şi perfect, modul de acțiune al unui scripete, al unei roți dințate, modul în care o boltă se sprijină pe ea însăşi etc. Dar*din cauza acestui caracter particular de a înclina spre cunoaşterea intuitivă, pe care tocmai l-am arătat, de a fi valabilă numai pentru prezent. Simpla judecată nu este suficientă pentru a construi maşini sau clădiri: în ea trebuie introdusă rațiunea, trebuie puse concepte abstracte în locul intuițiilor, conceptele abstracte fiind folosite pentru a conduce activitatea şi, dacă ele

sunt bune, va urma succesul. La fel. cunoaştem perfect prin intuiția pură natura şi legile unei parabole, unei hiperbole, unei spirale; dar, pentru a da o aplicație sigură în lealitate a acestui gen de cunoaştere, trebuie ca ea să devină o cunoaştere abstractă şi să-şi piardă orice caracter intuitiv, pentru a obține în schimb întreaga certitudine şi întreaga precizie a cunoştinței abstracte. întregul calcul diferențial nu face să crească cu nimic cunoaşterea noastră despre curbe; el nu conține nimic mai mult decât era deja în intuiția pură; dar el schimbă modul de cunoaştere şi transformă intuiția în acea cunoaştere abstractă, care este atât de

fecundă din punctul de vedere al aplicației. Aici apare o particularitate a facultății noastre de a cunoaşte, care nu a putut fi distinsă până acum prea clar, având în vedere că deosebirea dintre cunoaşterea intuitivă şi cunoaşterea abstractă nu era încă într-un mod perfect limpede. Trebuie să ținem seama de faptul că raporturile spațiului nu pot intra direct şi ca atare în cunoaşterea abstractă; aceasta nu-şi poate apropia decât mărimile temporale, adică numerele. Numai numerele pot fi exprimate în concepte abstracte, care le corespund exact, dar nu şi cantitățile în spațiu. Conceptul de *mie* este tot atât de diferit de conceptul de *zece* pe cât două cantități de timp diferă între ele în intuiție; gândind *mie,* ne gândim la multiplul determinat zece la care îl putem reduce, pentru a facilita intuiția în timp; altfel spus, îl putem număra. Dar între conceptul de o leghe şi cel de un picior nu este nici o diferență precisă şi care să corespundă acestor două cantități, adică nu ne reprezentăm intuitiv şi pe unul şi pe celălalt şi dacă nu recurgem la numere. Ele nu oferă rațiunii noastre decât o noțiune de cantitate întinsă în spațiu şi, pentru a le putea compara într-un mod suficient, **trebuie** să recurgem la intuiția spațiului, şi prin urmare să abandonăm terenul cunoaşterii abstracte, sau trebuie să gândim diferența în numere. Când deci vrem să avem o cunoaştere abstractă a noțiunilor spațiului, ele trebuie mai întâi să fie traduse în relații de timp. adică în numere; iată de ce aritmelica şi nu geometria, este ştiința generală a cantităților: şi pentru ca geometria să poată fi învățată, pentru ca ea să *\"\c* exactă şi să devină aplicabilă în practică, ea trebuie să se traducă **aritmetic.** Putem gândi, chiar *in abstracta,* un raport al spațiului, de exemplu: ..sinus creşte proporțional cu unghiul"; dar dacă trebuie să indicăm mărimea acestui raport, atunci este necesar să se recurgă la numere. Ceea ce face ca matematicile să fie atât de dificile este necesitatea de a traduce spațiul, cu cele trei dimensiuni ale sale, în noțiune, aceea a timpului, care nu are decât una, întotdeauna când vrem să cunoaştem în mod abstract (adică să ştim. şi nu numai să cunoaştem intuitiv) raporturi în spațiu. Este suficient, pentru a ne convinge, să comparăm intuiția culorilor cu calcularea lor prin analiză, sau tabelele de logaritmi ale funcțiilor trigonometrice cu aspectul intuitiv al raporturilor variabile între elementele triunghiului, pe care aceşti logaritmi le exprimă. Câte combinații imense de cifre, câte calcule obositoare n-au trebuit pentru a exprima *in abstracta* ceea ce intuiția sesizează dintr-o dată, în întregime, şi cu cea mai mare exactitate, ca, de exemplu: „cosinusul descreşte pe măsură ce sinusul creşte; cosinusul unuia dintre unghiuri este sinusul celuilalt:"[7] între

cele două unghiuri există un raport invers de creştere şi descreştere etc; **cât,** dacă pot spune aşa. nu s-a chinuit timpul, cu *unica* sa **dimensiune,** pentru a reuşi să dea cele trei dimensiuni ale spațiului! Dar acest lucru este necesar, dacă voiam să avem, în interesul aplicației, o reducere **în** concepte abstracte a raporturilor spațiului! **Era** imposibil ca această reducere să se facă imediat; nu se putea ajunge la ea decât prin mijlocirea cantității proprii timpului, adică a numărului, singurul concept care poate fi tăcut să intre direct în cunoaşterea abstractă. Un lucru foarte demn de remarcat este că pe cât spațiul este apropiat intuiției şi, grație celor trei dimensiuni ale sale, permite cuprinderea chiar şi a raporturilor complicate, pe atât el scapă cunoaştrii abstracte. Timpul, dimpotrivă, se reduce cu uşurință în concepte abstracte, dar se pretează foarte puțin intuiției; intuiția noastră a numerelor în elementul lor esențial, succesiunea pură. independentă de spațiu, merge abia până la zece; peste zece, nu mai avem decât concepte abstracte, cunoaşterea intuitivă a numerelor **fiind** imposibilă dincolo de zece, în schimb, atribuim fiecărui nume un număr şi fiecărui semn algebric o idee abstractă foarte precisă.
Să remarcăm aici că multe spirite nu sunt mulțumite complet decât în cunoaşterea intuitivă. Ceea ce caută ele este o reprezentare intuitivă a cauzelor existenței în spațiu şi a consecințelor ei. O demonstrație a lui Euclid sau soluția aritmetică a unei probleme de geometrie în spațiu îi lasă indiferenți. Alte spirite, dimpotrivă, nu țin decât la conceptele abstracte, utile pentru aplicație şi

învățare. Acestea au răbdarea şi memoria necesare pentru principiile abstracte, formulele, deducțiile înlănțuite în silogisme, pentru calcule, ale căror semne reprezintă abstracțiunile cele mai complicate. Acestea vor să știe, celelalte vor să vadă; diferența este caracteristică.
Ceea ce constituie valoarea ştiinţei, a cunoaşterii abstracte, este .faptul că este comunicabilă şi că poate fi păstrată, odată ce a fost fixată; numai astfel ea este, pentru practică, de o importanță covârşitoare. Putem obține, doar şi cu ajutorul intelectului o cunoaştere intuitivă imediată a raportului cauzal al modificărilor şi al mişcărilor corpurilor naturale şi să ne mulțumim cu atât; dar nu o putem comunica decât atunci când am fixat-o în concepte. Chiar şi pentru practică, cunoaşterea intuitivă este suficientă, când este aplicată de unul singur şi când e,ste aplicată în timp ce este încă vie; dar ea nu mai este suficientă când este nevoie de ajutorul altcuiva pentru a o aplica sau când această aplicare nu se prezintă decât la anumite intervale şi prin urmare este necesar un plan determinat. De

exemplu, un jucător de biliard priceput poate avea o cunoaştere perfectă a legilor ciocnirilor elastice ale corpurilor - cunoaştere dobândită numai cu ajutorul intelectului. Pentru intuiția imediată, această cunoaştere îi este pe deplin suficientă. Insă numai savantul, care se ocupă de mecanică, are propriu-zis ştiinţa acestor legi. adică o cunoaştere ***in abstracta.*** Chiar şi pentru construirea maşinilor omul se poate mulțumi cu simpla cunoaştere intuitivă a intelectului, când inventatorul maşinii o execută singur, cum s-a întâmpJat adesea **în** cazul muncitorilor pricepuți iară cultură ştiinţifică. Sau când trebuie **folosiți** mai mulți oameni ei **trebuie** să se acționeze împreună şi în diferite momente pentru a executa o lucrare mecanică, o maşină, sau un edificiu, cel care o conduce trebuie să fi **făcut** dinainte un plan /'// ***abstracta;*** numai datorită rațiunii un asemenea ansamblu de activități este posibil. De remarcat faptul că acest prim mod de activitate, **care** constă în a executa singur o muncă neîntreruptă, poate fi împiedicat de cunoaşterea ştiinţifică, adică de folosirea rațiunii, a reflecției. Este ceea ce se întâmplă la biliard şi la scrimă; la fel stau lucrurile şi atunci când se cântă sau se acordează un instrument. In acest caz, cunoaşterea intuitivă trebuie să ghideze îndeaproape activitatea. In momentul în care îşi face apariția reflecția, aceasta o face să devină nesigură, **împărțind** atenția şi tulburând individul. De aceea sălbaticii şi oamenii puțin cultivați, care nu au obişnuința gândirii, fac anumite exerciții cu corpul, lupta cu animalele, lansează lăncile cu o siguranță şi o rapiditate pe care europeanul cu judecată nu le-ar putea egala, pentru ca reflecția să îl facă să ezite şi să temporizeze. El încearcă, de exemplu, să găsească punctul potrivit, momentul potrivit, în raport cu două extreme la fel de nepotrivite. Omul care trăieşte în natură le găseşte imediat, iară toate aceste tatonări ale reflecției. La fel, nu-mi foloseşte la nimic să ştiu să indic ***în*** *abstracta.* în grade şi minute, **unghiul** sub care trebuie să-mi **mânu iese** briciul, dacă nu-l cunosc în mod intuitiv, adică dacă nu-l am în mână. Folosirea rațiunii este de asemenea nefastă pentru înțelegerea fizionomiei. Numai intelectul o poate sesiza imediat. Cum se spune, expresia, semnificația trăsăturilor nu pot II decât *simțite* sau, cu alte cuvinte, nu poate fi redusă la concepte abstracte. Fiecare om arc o ştiinţă imediată şi intuitivă a fizionomiei şi o patognomonică a sa; totuşi unii sesizează mai uşor decâl alții această ***signatura*** *rerum.* Dar o cunoaştere ***in*** *abstracta* a fizionomiei nu poate nici constitui o ştiinţă, nici nu se poate învăța ca atare; căci nuanțele sunt atât de subtile. încât conceptul nu poate coborî până la ele. De aceea între aceste nuanțe şi cunoştinţă abstractă

este acelaşi raport ca acela între un mozaic şi un tablou de Van der Werft sau de Denncr. Oricât de fin ar fi mozaicul, pietrele iui se disting cu mare claritate şi prin urmare nu poate exista o trecere de la o nuanță la alta de culoare. La fel, degeaba am încerca să subîmpărţim la infinit conceptele; fixitatea lor şi claritatea granițelor lor le fac incapabile să atingă finele modificări ale intuiției, şi acesta este punctul important în exemplul particular al fizionomiei[1].
Această proprietate a conceptelor, care le face să semene cu pietrele unui mozaic, şi în virtutea căreia intuiția rămâne întotdeauna asimptota lor, le împiedică de asemenea să producă ceva bun în domeniul artei. Dacă un cântăreț sau un virtuoz ar vrea să-şi regleze execuția unei piese muzicale prin reflecție, ar fi pierdut. La fel stau lucrurile şi, în cazul compozitorului, al pictorului, al poetului. Conceptul este întotdeauna steril pentru artă; el poate cel mult să reglementeze tehnica; domeniul său este ştiinţa. în Cartea a treia a lucrării noastre vom aprofunda această chestiune şi vom arăta cum arta propriu-zisă

provine din cunoaşterea intuitivă, şi niciodată din concept. în ceea ce priveşte comportarea şi farmecul manierelor conceptul nu are, de asemenea, decât o valoare negativă, el poate reprima ieşirile grosolane ale egoismului şi ale bestialităţii; curtoazia este fericită ca realizare: dar tot ce atrage, tot ce place, tot ce seduce în aspectul exterior şi în modul de comportare, amabilitatea şi atitudinea prietenoasă, nu pot proveni din concept, ci dimpotrivă.
De îndată ce intenţia se lasă văzută, ea displace.
Orice disimulare este rodul reflecţiei; dar ea nu poate să dureze: *ne mo potesl personam diu ferre fictam,* spune Seneca în tratatul său *Despre clemenţă,* de cele mai multe ori, ea se trădează şi ratează ţinta, în marea concurenţă a vieţii, în care trebuie să iei decizii rapide, să acţionezi cu indiferenţă, să apuci prompt şi cu putere, raţiunea pură este .necesară fără îndoială, dar ea poate strica totul, dacă ajunge să

[1] Sunt. prin urmare do părere că fizionomia nu poate merge pica departe dacă vrea să rămână sigură: ea trebuie să se mărginească să formuleze câteva reguli foarte generale, ca. de exemplu: numai în frunte şi în ochi stă inteligenţa: numai în gură şi în partea inferioară a feţei se citesc caracterul şi manifestările voinţei. Fruntea şi ochiul se explică unul pe celălalt: nu poate fi înţeles unul dacă nu este văzut şi celălalt. Nu există'geniu care să nu aibă o frunte înaltă, lată şi bombată cu nobleţe: dar reciproca este adesea neadevărată. Dintr-o fizionomie veselă poate 11 dedusă o natură spirituală, eu atât mai multă siguranţă cu cât faţa este mai urâtă; la fel, dintr-o fizionomie care exprimă prostia, se va putea deduce cu atât mai multă siguranţă prostia, cu căi iniăţişarea este mai **frumoasă,** pentru că frumuseţea, după cât este de corespunzătoare lipului uman. poartă deja în ea o expresie a limpezimii intelectuale: şi contrariul **pentru** urâţenie, (n.a.)

comande totul, adică dacă ea opreşte acţiunea intuitivă, spontană a judecăţii, care ne-ar face să găsim şi să adoptăm imediat soluţia cea bună, şi dacă ea conduce astfel la nehotărâre.
In sfârşit, virtutea şi sfinţenia nu derivă nici ele din reflecţie, ci din chiar adâncurile voinţei şi .ale raporturilor sale cu cunoaşterea. Vom lămuri în altă parte această chestiune; vreau numai să remarc aici că dogmele care se referă la morală pot fi aceleaşi în raţiunea tuturor naţiunilor, dar că acţiunea diferă la fiecare, şi *vice versa,* ceea ce înseamnă că ea nu este condusă de concepte în ceea ce priveşte conţinutul ci moral. Dogmele preocupă raţiunea leneşă; iar acţiunea îşi urmează cursul fără a se ocupa de ele; ea nu se conduce după concepte abstracte, ci după maxime tacite, a căror expresie este omul întreg. De aceea, dogmele religioase ale popoarelor pot fi diferite; orice faptă bună nu este pentru ei mai puţin însoţită de o satisfacţie ascunsă, iar orice faptă rea, de o eternă remuşcare. Toate batjocurile lumii nu o vor zdruncina niciodată pe prima; toate iertările acordate de duhovnici nu-i vor linişti niciodată pe cei din urmă. Totuşi nu trebuie să ascundem faptul că, în practică, intervenţia raţiunii nu este inutilă omului virtuos; dar raţiunea nu este sursa virtuţii; acţiunea sa este cu totul secundară; ea constă în a menţine hotărârile odată ce au fost luate. în a reaminti regulile de comportare, pentru a pune spiritul în gardă faţă de slăbiciunile de moment, şi în a da mai multă unitate vieţii. Rolul raţiunii este acelaşi şi în domeniul artei, unde ea nu este facultatea esenţială; ea se mărgineşte la a susţine execuţia, pentru că geniul nu veghează întotdeauna, iar opera sa trebuie totuşi să fie terminată în întregime şi să formeze un tot[1].
§13
Toate aceste consideraţii asupra utilităţii, ca şi asupra inconvenientelor folosirii raţiunii nu au alt scop decât acela de a demonstra limpede cum cunoştinţa abstractă, pură reflectare a reprezentării intuitive, şi bazându-se pe ea, nu se identifică cu ea într-atât încât să o poată înlocui. Ea chiar nici nu-i corespunde exact niciodată. De aceea, aşa după cum am văzut, foarte multe dintre acţiunile umane nu se realizează decât cu ajutorul raţiunii şi a reflecţiei; altele, dimpotrivă refuză folosirea acestor două facultăţi. Această imposibilitate de a reduce cunoaşterea intuitivă Ia cunoaşterea abstractă, în virtutea căreia se apropie totuşi una de alta,

Cf. cap. VII. voi. 2

precum mozaicul de pictură, este fondul unui fenomen foarte demn **de** atenţie, care aparţine, ca şi raţiunea, exclusiv omului şi căruia i s-au încercat până acum numeroase explicaţii, dar totdeauna insuficiente; vreau să vorbesc despre râs. Nu ne putem abţine, din pricina acestei origini, să dăm aici câteva lămuriri, deşi acestea întârzie mersul nostru înainte, din nou. Râsul nu este niciodată altceva decât lipsa de potrivire - constatată brusc - dintre un concept şi obiectele reale pe care el Ie-a sugerat, în orice mod de a fi, iar râsul constă tocmai în exprimarea acestui contrast. El se produce adesea în

momentul în care unul sau mai multe obiecte reale sunt gândite sunt un acelaşi concept şi absorbite în identitatea lui şi când după aceea o deosebire totală în tot restul arată că acest concept nu li se potrivea decât dintr-un singur punct de vedere. De asemenea, râdem adesea când descoperim deodată o discordanţă frapantă între un obiect real unic şi conceptul sub care a fost subsumat pe bună dreptate, dar dintr-un singur punct de vedere. Cu cât subsumarea unor asemenea realităţi conceptului în discuţie este mai puternică, cu atât mai mare şi mai tranşant va fi contrastul cu el, şi pe de altă parte cu atât va fi mai puternic efectul vizibil care va izbucni din această opoziţie. Râsul se produce deci întotdeaua ca urmare a unei subsumări paradoxale, şi în consecinţa neaşteptată, fie exprimată în cuvinte, fie în acţiune. Iată, pe scurt, adevărata poveste a râsului.

Nu mă voi opri aici pentru a spune anecdote în sprijinul teoriei mele; căci ea este atât de simplă şi atât de uşor de înţeles, încât nu are nevoie de aşa ceva, iar amintirile cititorului, în calitate de dovezi sau comentarii, ar avea exact aceeaşi valoare. Dar teoria afirmă şi dovedeşte în acelaşi timp diferenţa care trebuie stabilită între cele două feluri de râs. Mai întâi, această diferenţă reiese clar, într-adevăr, din sus-numita teorie; sau două ori mai multe obiecte reale, două ori mai multe reprezentări intuitive sunt date cunoaşterii şi sunt **identificate** de bună voie sub unul şi acelaşi concept care le cuprinde pe amândouă, această specie de comic numindu-se glumă; sau invers, conceptul există mai întâi în cunoaştere şi se merge de la el la realitate şi la modul nostru de a acţiona asupra ei, adică la practică, obiecte, care de altfel diferă profund unele de altele, şi totuşi cuprinse în acelaşi concept, sunt considerate şi tratate în acelaşi mod, până ce marea deosebire care există între ele apare dintr-o dată, spre surprinderea şi uimirea celui care acţionează: acest gen de comic este bufoneria. Prin urmare tot ce provoacă râsul este vorba de spirit sau un act de bufonerie, în funcţie de modalitatea folosită, nepotrivirea

dintre obiecte şi concept sau *vice verset* primul caz este întotdeauna voit; cel de-al doilea - întotdeauna involuntar şi cerut de exterior. Răsturnarea vizibilă a unui punct de vedere şi deghizarea spiritului în bufonerie, aceasta este arta nebunului de la Curte sau a arlechinului. Amândoi au conştiinţa diversităţii obiectelor pe care le cuprind într-un acelaşi concept, cu o maliţiozitate ascunsă, după care resimt surpriza pe care au pregătit-o ei înşişi. Ia vederea diversităţii care li se arată în faţa ochilor. Din această scurtă, dar suficientă teorie a râsului rezultă că, lăsând la o parte categoria nebunilor de la Curte, spiritul se mani Testă întotdeauana prin cuvinte, iar extravaganţa, în cele mai dese cazuri, prin acţiuni - cu toate că ea se traduce şi prin cuvinte, atunci când se mărgineşte să anunţe o intenţie, fără a o executa, sau să formuleze o simplă judecată sau chiar o părere.

De bufonerie se leagă şi comicul pedant; acesta constă în **a** acorda puţină încredere propriului intelect, şi prin urinare a nu-i putea permite să distingă imediat ceea ce este adevărat într-un caz particular, în a-l plasa atunci sub tutela raţiunii şi în a se servi de aceasta în orice ocazie, adică pornind întotdeauna de la concepte generale, de la reguli sau de la maxime şi a se conforma cu exactitate lor în viaţă. în artă şi chiar în conduita morală. De aici, această atenţie a pedantului pentru formă, maniere, expresii şi cuvinte, care pentru el ţin locul realităţii, al lucrurilor. Atunci apare curând nepotrivirea dintre concept şi. realitate; atunci se vede că conceptul nu coboară niciodată până ia particular şi că generalitatea sa şi, în acelaşi timp. determinarea sa atât de precis nu-i permit să concorde cu finele nuanţe şi cu multiplele modificări ale realului. De aceea, pedantul, cu maximele lui generale, este aproape întotdeauna luat pe nepregătite în viaţă; el este imprudent, prost şi inutil. în artă, unde ideile generale nu-şi au locul, el produce opere defectuoase, fără viaţă, rigide şi afectate. Chiar şi în morală, în zadar se întocmeşte un proiect pentru a fi cinstit şi generos, căci acesta nu poate fi realizat cu maxime abstracte; în multe cazuri, natura însăşi a împrejurărilor, ale cărei nuanţe sunt infinite, cere ca omul, pentru*a alege calea cea mai bună, să nu consulte în mod direct decât caracterul său, căci simpla aplicare a unor maxime abstracte, când dă rezultate false, pentru că aceste maxime nu se potrivesc decât pe jumătate, când este impracticabilă pentru că ele sunt străine caracterului individual al celui care acţionează şi caracterul nu se lasă niciodată înşelat în întregime; şi de aici, inconsecvenţe. I-am putea adresa însuşi lui Kant reproşul că a împins pedanteria până la morală, el care fundamentează valoarea

morală a unei acțiuni pe faptul că ea provine din maxime abstracte ale rațiunii pure, fără să existe înclinație spre alegerea de moment. Acest reproş se găseşte în conținutul epigramei lui Schiller care se intitulează *Scrupule tle conştiință.* Când, mai ales în politică, se vorbeşte despre doctrinari, teoreticieni, erudiți etc, despre pedanți este vorba, adică oameni care cunosc bine lucrurile *in abstracta,* dar niciodată *in concreta.* Abstractizarea constă în a elimina detaliul particular, or, detaliul este esențialul în practică.

Pentru a completa această teorie, trebuie să menționăm şi ..jocul de cuvinte", calamburul, care poate fi caracterizat prin echivoc, care nu serveşte decât pentru a exprima obscenitatea. Aşa cum gluma constă în a reuni două obiecte reale foarte diferite într-un acelaşi concept, calamburul constă în a confunda două concepte cu acelaşi cuvânt, grație unei pure întâmplări. De aici rezultă acelaşi contrast, dar mai lipsit de strălucire şi mai superficial, pentru că el nu apare din natura lucrurilor, ci dintr-o simplă întâmplare de denominație. în cazul glumei, identitatea este în concept, iar diferența în lucruri; în cazul calamburului, diferența este în concepte, iar identitatea în sunetele cuvântului. Ar însemna să facem o comparație prea prețioasă dacă am demonstra că între calambur şi vorba de spirit există acelaşi raport ca între parabola conului superior, al cărui vârf este în jos, şi aceea a conului inferior. „Quiproquo"-ul este un calambur involuntar; el este față de acesta din urmă ceea ce este extravaganță față de o vorbă de spirit strălucitoare. De aceea cei care sunt tari de ureche provoacă râsul, ca nebunii; iar comicii de joasă speță se servesc adesea de ei, pe post de bufoni, pentru a excita râsul.

Nu am analizat aici râsul în latura sa psihologică. Pentru latura fizică, fac trimitere la ceea ce am spus în *Parerga* (voi. II, cap. VI, § 96, pag. 134, ediția I).

§14

După aceste diverse considerații care, vor face să tle mai bine înțelese diferența şi raportul, care există între modul de cunoaştere al rațiunii pure, ştiință şi concept, pe de o parte, şi cunoaşterea imediată, pe de altă parte, în intuiția pur senzorială şi matematică, precum şi apercepția prin judecată; după teoria episodică a sentimentului şi a râsului, la care am ajuns aproape în mod inevitabil, ca urmare a acestui minunat raport care există între toate modurile noastre de cunoaştere, revin la ştiință şi voi continua să o studiez, ca fiind cel' de-al treilea privilegiu pe care rațiunea I-a dat omului, alături de

vorbire şi comportarea conştientă. Considerațiile de ordin general asupra ştiinței, pe care le vom aborda, se vor referi, unele, la formă, altele la chiar fondul judecăților sale şi, în sfârşit, la substanța sa. Am văzut că - cu excepția logicii pure - toate celelalte ştiințe nu-şi au principiul în însăşi rațiunea, dar că, luate din alte părți, sub formă de cunoaştere intuitivă, ele sunt aşezate în ea, unde îmbracă forma cu totul diferită a cunoştințelor abstracte. Orice cunoştință, adică orice cunoaştere ridicată la rangul de noțiune abstractă, se află cu ştiința propriu-zisă într-un raport similar cu acela dintre parte şi întreg. Toată lumea ajunge, datorită practicii şi tot privind fenomene particulare, să cunoască multe lucruri; dar numai cel al cărui scop este de a cunoaşte *in abstracta* în oricare gen de obiecte, numai acesta căuta să ajungă la ştiință. Cu ajutorul conceptelor, el poate izola acest gen de obiecte; de aceea, la începutul oricărei ştiințe, există un concept care detaşează o parte,din ansamblul lucrurilor şi ne promite o cunoaştere a lor în ansamblu *in abstracto;* de exemplu noțiunea raporturilor spațiului, sau a acțiunii reciproce a corpurilor anorganice, sau a naturii plantelor, animalelor, sau modificările speciei umane luate în ansamblul său, formarea unei limbi etc. Dacă ştiința ar vrea să dobândească cunoaşterea obiectului său prin examinarea separat a tuturor lucrurilor cuprinse în concept, până a ajunge încet-încet să cunosc totul, trebuie să spunem că, mai întâi, nu există nici o memorie omenească în stare de aşa ceva, iar, apoi, nu putem fi niciodată siguri că totul a fost epuizat. De aceea, ea se foloseşte de acea proprietate a sferelor conceptelor, despre care an vorbit mai sus - care constă în a se putea reduce unele în altele, şi care se extinde înainte de toate asupra sferelor cele mai ridicate cuprinse în conceptul obiectului său. Odată determinate raporturile mutuale ale acestor sfere, toate elementele lor sunt, totodată, determinate, iar această determinare devine din ce în ce mai precisă, pe măsură ce ea degajă sfere de concepte din ce în ce mai restrânse. Numai astfel o ştiință poate cuprinde în totalitate obiectul său. Metoda pe care ea o folos'eşte pentru a ajunge la cunoaştere, adică trecerea de la general la particular, o deosebeşte de cunoştința obişnuită; de aceea forma sistematică este un element indispensabil şi caracteristic al ştiinței.

înlănțuirea sferelor de concepte cele mai generale ale fiecărei ştiințe, altfel spus cunoaşterea principiilor lor prime, este condiția necesară pentru a le studia. Se poate coborî oricât de adânc în

principiile particulare şi tot nu le vom spori profunzimea, ci numai extinderea cunoaştinţei sale. Numărul principiilor prime, cărora li se

subordonează toate celelalte, este foarte diferit în funcţie de ştiinţă, astfel încât în unele domină cazurile de subordonare, iar în altele cele **de** coordonare: clin acest punct de vedere, unele cer **o** mai marc putere de judecată, **iar** altele o memorie mai mare. **Era** un lucru deja cunoscut de către scolastici 'că nici o ştiinţă - orice concluzie cerând două premize - nu se poate naşte dintr-un principiu unic, care va fi foarte repede epuizat; trebuie mai multe, cel puţin două. Ştiineţele de **clasificare,** zoologia, botanica şi de asemenea fizica şi chimia, în măsura în care acestea **din** urmă raportează toate acţiunile anorganice la un număr restrâns de fapte elementare, au cea mai mare cantitate **de** suBordonări; istoria, dimpotrivă, nu are nici una, căci generalul, la ea, constă în consideraţii asupra perioadelor principale - consideraţii ale căror circumstanţe particulare nu le putem deduce; ele **nu** sunt subordonate decât în timp perioadelor principale; din punct de vedere al gândirii, ele sunt doar coordonate cu aceste perioade. De aceea istoria, la drept vorbind, este mai degrabă o *cunoştinţă* decât o *ştiinţă.* In matematică există - când urmăm procedeul lui Buclid - axiome, adică principii prime nedemonstrabile, cărora le sunt subordonate toate demonstraţiile, din aproape în aproape; dar acest procedeu nu este esenţial pentru geometrie, şi în realitate fiecare teoremă aduce o construcuţie nouă în spaţiu, care este independentă de precedentele şi care poate fi foarte bine admisă independent de acestea, prin ea însăşi, în pură intuiţie a spaţiului, unde construcţia cea mai complicată este în ea însăşi la fel de imediat evidentă ca şi axioma; dar despre această problemă vom vorbi puţin mai încolo. Până atunci, fiecare propoziţie matematică rămâne un adevăr general, care este valabil pentru un număr infinit de cazuri particulare, iar metoda principală a matematicilor este această înaintare graduală de la propoziţiile cele mai simple la cele mai complexe, care pot de altfel să se convertească unele în altele; şi astfel matematici le, privite din toate punctele de vedere, sunt o ştiinţă.

Perfecţiunea unei ştiinţe, ca ştiinţă, adică în ceea ce priveşte forma sa, constă în măsura în care principiile sunt cât mai subordonate şi cât mai puţin coordonate cu putinţă. Prin urmare, talentul ştiinţific în general, acesta este facultatea de a subordona sferele de concepte după categoria diferitelor lor determinări. Astfel -şi este ceea ce Platou recomandă atât de adesea - ştiinţa nu se compune dintr-o generalitate, sub care se întâlneşte imediat o infinitate de cazuri particulare doar juxtapuse; ea este o cunoaştere

[1] Suarez. Disput metaphys. disp. II, sect. III, tit. 3

-

progresivă care merge de la general la particular, cu ajutorul **unor** concepte intermediare şi al unor diviziuni bazate pe determinări din **ce** în ce mai restrânse. După Kant, ea răspunde astfel şi legii omogenităţii şi a specificaţiei. Dar. prin însuşi faptul că perfecţiunea ştiinţifică propriu-zisă rezultă de aici, este limpede că scopul ştiinţei nu este **o** mai mare certitudine: căci, chiar şi cea mai nesemnificativă dintre cunoştinţele particulare este singură. Adevăratul său scop este de a facilita cunoştinţa, hnpunându-i o formă şi prin aceasta **creseându-i** posibilitatea de a fi completă. De aici şi părerea curentă, dar eronată, caracterul ştiinţific al cunoaşterii constă într-o mai mare certitudine; de aici şi părerea, mai puţin falsă, care rezultă, că numai în ele rezidă certitudinea de nezdruncinat a oricărei cunoaşteri, ca urmare a completei lor apriorităţi. Fără îndoială că nu li se poate nega acest din urmă privilegiu; dar nu în aceasta constă caracterul ştiinţific, care **nu** este certitudinea, ci forma sistematică a cunoaşterii, care este o înaintare graduală de la general la particular. Acest curs al cunoaşterii, care este propriu ştiinţelor, şi care merge de la general la particular, are drept consecinţă faptul că cea mai mare parte dintre propoziţiile lor sunt derivate din principii admise anterior, adică se bazează pe dovezi. Tocmai de aici a apărut această veche greşeală că nimic nu este perfect adevărat decât ceea ce este dovedit şi ca orice adevăr-se sprijină pe o dovadă, când dimpotrivă, orice dovadă se sprijină pe adevăr nedemonstrat, care este fundamentul însuşi al dovezii, sau al dovezilor dovezii. Intre un adevăr nedemonstrat şi uu altul care se sprijină pe o dovadă există deci acelaşi raport ca între apa unui izvor şi apa dusă de **un** apeduct. Intuiţia, fie pură şi a priori ca în matematici, fie a posteriori ca în celelalte ştiinţe - este izvorul oricărui adevăr şi fundamentul oricărei ştiinţe. Trebuie exceptate numai logica, care se bazează pe cunoaşterea non-intuitivă. deşi imediată, pe care **o** dobândeşte raţiunea prin propriile sale legi. Nu judecăţile bazate pe dovezi, nici

dovezile lor, ci judecățile născute direct din intuiție şi care se bazează pe aceasta sunt pentru ştiință ceea ce este soarele pentru lume. Ele sunt cele din care izvorăşte orice lumină, şi tot ce au luminat ele are capacitatea de a lumina la rândul său. **Punerea** imediată pe seama intuiției a devărului acestor judecăți, stabilirea înseşi bazelor ştiinței în varietatea infinită a lucrurilor, aceasta este misiunea judecății propriu-zise (facultatea de judecată: *Urtheilskraft)* cpre constă în capacitatea de a transporta în conştiința abstractă ceea ce a fost o dată cunoscut exact, şi care este prin urmare intermediarul între intelect şi rațiunea pură. Numai atunci când

puterea acestei facultăți este cu totul remarcabilă şi depăşeşte cu adevărat măsura obişnuită ea poate face ca ştiința să progreseze: dar să deducă consecințe, să dovedească şi să tragă concluzii, toate acestea le poate face orice individ care are o rațiune sănătoasă. în schimb, a abstrage şi a fixa, pentru reflecție, cunoaşterea intuitivă în concepte determinate, astfel încât să fie grupate sub un acelaşi concept caracteristicile comune unei mulțimi de obiecte reale, şi să cuprindă într-un număr corespunzător de concepte toate elementele care le fac să se deosebească, a proceda, pe scurt, astfel încât să fie cunoscute şi să fie gândit ca diferit tot ce este diferit, în pofida unei potriviri parțiale, şi ca identic tot ce este identic, în pofida unei diferențe la fel de parțiale, totul conform scopului şi punctului de vedere care domina în fiecare operație: aceasta este opera judecății. Absența acestei facultăți produce nerozia. Nerodul neglijează când diferența parțială sau relativă a ceea ce este identic dintr-un anumit punct de vedere, când identitatea a ceea ce este relativ sau parțial diferit. Putem, de altfel, după această teorie a judecății, să folosim diviziunea lui Kant în judecăți sintetice şi judecăți analitice, după cum facultatea de judecat; merge de la obiectul intuiției la concept sau de la concept la intuiție; în ambele cazuri, ea este tot intermediar între cunoaşterea intelectului şi aceea a rațiunii.

Nu există nici un adevăr care să poată lua naştere dintr-un silogism; necesitatea de a-1 fonda pe silogisme este întotdeauna relativă, şi chiar subiectivă. Cum toate dovezile sunt silogisme, prima grijă pentru un adevăr nou nu este de a căuta o dovadă, ci evidența imediată, şi numai în lipsa acesteia se recurge în mod provizoriu la demonstrație. Nici o ştiință nu poate fi în mod absolut deductivă, la fel cum nu se poate construi în aer; toate dovezile sale trebuia să ne conducă la o intuiție, care nu mai este demostrabilă. Căci lumea întreagă a reflecției se sprijină pe lumea intuiției şi în ea are rădăcinile. Extrema evidență, evidența originală este o intuiție, după cum îi arată şi numele, sau este empirică-, sau se sprijină pe intuiția a priori a condițiilor posibilității experienței. în ambele cazuri, ea nu aduce decât o cunoaştere imanentă şi nu transcendentă. Orice concept nu există şi nu are valoare decât în măsura în care este în realitate, oricât de îndepărtată ar fi ea, cu o reprezentare intuitivă; ceea ce este adevărat pentru concepte este adevărat şi pentru judecățile la a căror formare au servit şi de asemenea pentru toate ştiințele. De aceea trebuie să existe un mijloc oarecare pentru a cunoaşte, fără demonstrații şi fără silogisme, dar imediat, orice adevăr descoperit pe

calea silogistică şi comunicat prin demonstrații. Fără îndoială, aceasta va fi greu pentru multe dintre propozițiile matematice foarte . complicate şi la care nu ajungem decât printr-o serie de concluzii, cum ar fi. de exemplu, calcularea coardelor şi tangentelor arcului, care sunt deduse din teorema lui Pitagora; dar chiar şi un adevăr de acest gen nu se poate stabili numai şi în mod esențial pe principii abstracte, iar raporturile de dimensiuni în spațiu pe care ea se sprijină trebuie să poată fi puse în evidență pentru intuiția pură a priori, astfel încât enunțarea lor abstractă să fie imeadiat confirmată. Curând, vom trata în amănunțime despre demonstrațiile matematice.

Se vorbeşte adesea, şi cu mult tapaj, despre anumite ştiințe care s-ar baza în întregime pe concluzii riguros trase din premise absolut certe şi care din acest motiv ar fi de o soliditate de nezdruncinat. Dar nu se va reuşi niciodată, cu o înlănțuire pur logică de silogisme -oricât de certe ar fi premizele - decât să se elucideze şi să se expună materia care se află deja pregătită în premize; nu se va face altceva decât se va traduce în mod explicit ceea ce se află deja acolo conținut implicit. Când se vorbeşte despre aceste faimoase ştiințe, se au în vedere matematici Ic şi în special astronomia. Certitudinea acesteia din urmă provine din faptul că ea are la bază o intuiție a priori, şi prin urmare infailibilă în spațiu, şi din faptul că raporturile în spațiu derivă unele din altele cu o necesitate (principiul existenței) care dă certitudinea a priori şi se pot deduce în deplină siguranță. La aceste determinări matematice vine să se alăture numai o singură forță fizică, gravitația, care acționează în raportul dintre mase şi

paratul distanței, şi în fine legea inerției, certă a priori, deoarece decurge din principiul cauzalității ca şi datul empiric al mişcării imprimate o dată pentru totdeauna fiecăreia dintre aceste mese.
Aceasta este întreaga structură a astronomiei, care. prin simplicitatea şi certitudinea sa. conduce la rezultate certe şi. prin măreția şi importanța subiectului său trezeşte cel mai mare interes. De exemplu, cunoscând masa unei planete şi distanța dintre ea şi satelitul său, pot afla cu certitudine timpul care îi este necesar satelitului pentru a efectua o mişcare de rotație în jurul planetei, după o **adoiia** lege a lui Kepler: principiul acestei legi este ca la o anume distanță numai o anume viteză este capabilă să mențină satelitul legat de planeta sa, dar şi să-1 împiedice să cadă pe ea. - Astfel, numai cu ajutorul unei asemenea baze geometrice, adică în virtutea unei intuiții a priori, şi cu ajutorul unei legi fizice se poate merge departe cu raționamentele, pentru că aici ele nu sunt decât, ca să spunem aşa.

punți pentru a trece de la o intuiție la alta; dar nu la fel stau lucrurile în cazul concluziilor propriu-zise, deduse pe o cale exclusiv logică. -Totuşi, originea primelor adevăruri fundamentale ale astronomiei este inducția, adică acea operație prin care se adună într-o judecată exactă şi direct motivată datele cuprinse în mai multe intuiții, pe baza acestei judecăți se emit ipoteze, confirmate de practică (ceea ce este o inducție aproape perfectă), vin să dovedească exactitatea primei judecăți. De exemplu, mişcarea aparentă a planetelor este cunoscută în mod empiric; după mai multe ipoteze false asupra relațiilor acestei mişcări în spațiu (orbita planetară), a fost în sfârşit ipoteza adevărată, apoi legile care o conduc (legile lui Kepler), iar mai târziu ți fosi descoperită şi cauza acestor legi (gravitatea universală); iar concordanța recunoscuta în mod practic a tuturor cazurilor noi care apăreau cu aceste ipoteze şi cu toate consecințele lor, altfel spus inducția. Ie-a asigurat o certitudine completă. Descoperirea ipotezei era o „problemă a discernământului", care a înțeles bine şi a formulai într-un mod potrivit faptul dat; dar cea care i-a confirmat adevărul a fost inducția, adică o intuiție multiplă. Ipoteza ar putea fi verificată chiar şi direct, printr-o singură intuiție empirică, dacă am putea parcurge în mod liber spațiile şi dacă ochii noştri ar fi nişte telcscoape. Prin urmare, chiar şi în cazul de față, raționamentele nu sunt sursa unică şi nici esențială a cunoaşterii; ele nu sunt decât un instrument.
în sfârşit, pentru a da un al treilea exemplu, dintr-un alt domeniu. vom face observația că pretinsele adevăruri metafizice, de natura celor pe care Kant le stabileşte în lucrarea sa *Elemente metafizice ale ştiinței naturii,* nu îşi datorează nici ele evidența dovezilor. Ceea ce este cert a priori noi îl cunoaştem direct şi avem conştiința necesității lui, ca fiind forma oricărei cunoaşteri. De exemplu principiul că materia este permanentă, adică ea nu se poate nici crea, nici distruge, îl cunoaştem direct în calitate de adevăr negativ; într-adevăr, intuiția noastră pură a timpului şi a spațiului ne face să cunoaştem posibilitatea mişcării; intelectul ne ajută să cunoaştem, prin legea cauzalității, posibilitatea schimbării formei şi a calității; dar nu dispunem deloc de forme pentru a ne reprezenta o creare sau o distrugere a materiei. De aceea, adevărul citat mai sus a fost evident întotdeauna, peste tot şi pentru flecare, şi nu a fost niciodată în mod serios pus la îndoială; ceea ce nu ar fi posibil dacă el nu ar avea alt **pricipiu** de cunoaştere decât demonstrația atât de complicată şi de nesigură a lui Kant. Dar, în afară de aceasta, eu consider că această

demonstrație este şi falsă (toate acestea le tratez mai pe larg în Supliment), şi am arătat mai sus că permanența materiei derivă nu din acțiunea timpului, ci din aceea a spațiului, la posibilitatea fenomenelor. Verificarea reală a acestor adevăruri, numite metafizice sub acest raport, adică a acestor expresii abstracte ale formelor necesare şi generale ale cunoaşterii, nu se poate afla la rândul său în principii abstracte, ci în cunoaştrea directă a formelor reprezentării -cunoaştere care se enunță a priori prin afirmații apodictice şi la adăpost de price respingere. Dacă, cu toate acestea, se ține cu toi dinadinsul să se dovedească acest lucru, va trebui în mod necesar să se demonstreze că adevărul în discuție este conținut în parte sau subînțeles într-un alt adevăr necontestat; astfel am arătat eu, de exemplu, că orice intuiție experimentală conține deja aplicarea legii cauzalității, a cărei cunoaştere este. prin urmare, condiția oricărei experiențe şi nu poate fi dată şi condiționată de aceasta din urmă, aşa cum pretindea Hume. - In general, dovezile sunt destinate mai puțin celor care studiază decât celor care vor să conteste. Aceştia din urmă neagă cu obstinație orice propoziție stabilită direct; dar numai adevărul poate să concorde în mod constant cu toate fenomenele; trebuie aşadar să Ie atragem atenția că ei fac să concorde sub o formă şi în mod mediat ceea ce, sub o altă formă, ei neagă în mod direct, adică-trebuie să Ie arătăm raportul în mod logic care exista între ceea ce ei neagă şi ceea ce admit.

,
In plus, clin forma ştiinţifică, adică din subordonarea particularului la general, urmând un drum ascendent, rezultă că adevărul multor propoziţii este numai logic, vreau să spun bazat pe dependenţa lor faţă de alte propoziţii, pe scurt, numaf pe raţionament -care le serveşte în acelaşi timp drept dovadă. Dar nu trebuie uitat niciodată că toată această structură nu este decât un mijloc pentru a înlesni cunoaşterea, şi nu pentru a ajunge la o mai mare certitudine. Este mai uşor de recunoscut natura unui animal după specia - sau, mergând şi mai departe, după genul, familia, ordinul, clasa - căreia îi aparţine, decât să instituim de fiecare dată o nouă experienţă pentru animalul în discuţie. Totuşi, adevărul oricărei opoziţii deduse pe cale silogistică nu este niciodată decât un adevăr condiţional şi care, în ullima analiză, nu se sprijină pe un şir de raţionamente, ci pe o intuiţie. Dacă această intuiţie ar fi la fel de uşoară ca o deducţie silogistică, ar trebui să o preferăm raţionamentului. Căci orice deducţie a conceptelor este supusă multor erori; sferele, aşa cum am arătat, intră unele în altele printr-o infinitate de mijloace, iar

determinarea conţinutului lor este adesea nesigură; se pot găsi exemple ale acestor erori **în** dovezile multor ştiinţe false şi în sofismele de oricare fel. Fără îndoială, silogismul, **în** forma sa. esle de o certitudine absolută; dar acest lucru **nu** este valabil şi pentru ceea ce constituie materia lui. înţelegând prin aceasta conceptul; căci sferele de concepte fie că **nu** sunt suficient de exact determinate, fie se întretaie unele cu altele în atât de multe moduri, încât o sferă este conţinută în parte în multe altele şi se poate trece de la această sferă la oricare alta, şi aşa mai departe, după bunul plac al celui care raţionează - aşa cum deja am arătat. Cu alte cuvinte: atât *terminus minor,* cât şi *mecliits* pot fi întotdeauna subordonaţi diferitelor concepte, dintre care se aleg după bunul plac *terminus major* şi *medius;* de aici rezultă că concluzia diferă în funcţie de conceptul ales. Din toate acestea, rezultă că evidenţa imediată este întotdeauna preferabilă adevărului demonstrat, şi că nu trebuie să ne decidem în favoarea acestuia decât atunci când ar trebui să mergem prea departe pentru a-I găsi pe celălalt. Trebuie, dimpotrivă, să-1 abandonăm când evidenţa este foarte aproape de noi, sau măcar se află mai la îndemână noastră decât demonstraţia. De aceea am văzut că **în** logică, unde, pentru fiecare caz particular, cunoaşterea imediată este mai la îndemâna noastră decât deducţia ştiinţifică, nu ne conducem niciodată gândirea decât după cunoaşterea imediată a legilor raţiunii şi nu ne servim de lo«ică.
Dacă acum - având convingerea că intuiţia este sursa primordială a oricărei evidenţe, că adevărul absolut constă numai într-un raport direct sau indirect cu ea, în sfârşit, drumul cel mai scurt este întotdeauna cel mai sigur, având în vedere că medierea conceptelor este expusă la multe erori - dacă. având această convingere, ne **introducem** spre matematici, aşa cum au fost ele constituite de **Euclid, şi** aşa cum au rămas ele până în zilele noastre, nu ne putem abţine să considerăm că metoda lor este stranie, aş putea spune chiar absurdă. Noi cerem ca orice demonstraţie logică să se raporteze la o demonstraţie intuitivă; **matematici le,** dimpotrivă, depun eforturi uriaşe pentru a distruge evidenţa intuitivă, care le este proprie, şi care de **altfel** le este mai la îndemâna, pentru **a** o înlocui cu o evidenţă logică-. Bste absolut, sau mai degrabă ar trebui să fie, credem noi, ca şi cum cineva şi-ar tăia ambele picioare pentru a merge cu cârje, sau ca şi cum prinţul. în *Triumful sensibilităţii,* ar **întoarce** spatele adevăratei

naturi pentru a se extazia în faţa unui decor de teatru, care nu este decât o imitaţie a acesteia.
Trebuie să reamintesc ce am spus aici, în capitolul al şaselea, unde am vorbit despre principiul raţiunii, pentru a reîmprospăta memoria cititorului şi pentru a-i readuce în minte, într-un fel, concluziile mele. Astfel, voi adăuga la acestea remarcile care vor urma, fără a mâi fi nevoie să fac distincţie din nou între simplul principiu al cunoaşterii unui adevăr matematic, care poate fi dat în mod logic, şi principiul existenţei, care este raportul imediat, singurul pe care îl cunoaştem în mod intuitiv, dintre părţile spaţiului şi ale timpului, căruia numai apercepţia îi asigură un conţinut complet şi o cunoaştere solidă - în timp ce simplul principiu al cunoaşterii rămâne întotdeauna la suprafaţă şi poate, la-drept vorbind, să ne arate „cum", dar niciodată ,.de ce". - Euclid a ales a doua cale, spre marea pagubă a ştiinţei. Chiar la început, de exemplu, când ar fi trebuit să arate cum, într-un triunghi, unghiurile şi laturile se determină reoiproc şi sunt cauza şi efectul şi unora şi altora, după forma pe care o îmbracă principiul raţiunii în spaţiul pur, forma care aici, ca şi peste tot, creează necesitatea ca un lucru să fie aşa cum este, în loc să ne dea astfel o apercepţie completă a naturii triunghiului, el stabileşte câteva

propoziții izolate, alese **în** mod arbitrar, şi constituie din acestea un principiu de cunoaştere logică printr-o demonstrație obositoare, bazată în mod logic pe principiul contradicției. în loc de o cunoaştere care să cuprindă şi să lămurească complet toate aceste raporturi ale spiritului, nu obținem decât câteva dintre rezultatele acestor raporturi alese la întâmplare şi ne aflăm în cazul unei persoane căreia i se arată diferitele efecte ale unei maşini, fără a i se permite să vadă mecanismul interior şi resorturile. Suntem desigur obligați să recunoaştem, în virtutea principiului contradicției, că ceea ce demonstrează Euclid este într-adevăr aşa cum demonstrează el; dar nu aflăm de ce este aşa. De aceea avem aproape acelaşi sentiment de tulburare pe care îl resimțim după ce am asistat ia câteva scamatorii, cu care. într-adevăr, cea mai mare parte a demostrațiilor lui Euclid seamănă uimitor de bine. La el, aproape întotdeauna adevărul intră printr-o uşă mică şi ascunsă. - căci el rezultă, accidental, din vreo circumstanță secundară; în unele cazuri, dovada prin absurd închide succesiv toate uşile şi nu lasă deschisă decât una singură, cea prin care suntem obligați să păşim, numai din acest motiv. In altele, precum în teorema **lui** Pitagora, se trag linii, nu se ştie pe ce considerent; ne dăm seama, mai târziu, că erau nişte noduri culante

care se strâng pe neaşteptate, pentru a surprinde - credința celui care caută să se instruiască; acesta, prins în capcană, este obligat să admită un lucru a cărui contextură intimă îi este încă de neînțeles, şi aceasta în aşa măsură, încât chiar dacă l-ar studia pe Euclid în întregime toi nu ar dobândi o înțelegere efectivă a relațiilor spațiului: în locul lor, el va fi învățat numai pe de rost câteva dintre rezultatele lor. Această învățătură cu totul empirică şi ştiințifică seamănă cu aceea a medicului care cunoaşte boala şi remediul ei, dar nu cunoaşte relația dintre ele. Şi totuşi aşa se întâmplă atunci când este îndepărtat cu o grijă invidioasă genul de demonstrație sau de evidență caracteristic unui mod de cunoaştere, pentru a-l înlocui cu forța cu un altul care nu corespunde naturii înseşi a acestei cunoaşteri. De altfel, modul în care Euclid manevrează acest procedeu merita din plin admirația de care s-a bucurat în toate veacurile, şi care a fost până acolo încât metoda sa a fost luată drept model pentru orice expunere ştiințifică. S-a încercat modelarea după ea a tuturor celorlalte ştiințe, şi când, mai târziu s-a revenit la o altă metodă, nu s-a ştiut niciodată prea bine de ce. După părerea noastră, metoda **lui** Euclid nu este decât o strălucitoare absurditate. Orice mare eroare de acum, continuată în mod conştient, metodic, şi care aduce cu sine prin aceasta asentimentul general - fie că ea priveşte viața, tle ştiința - îşi are principiul în filosofia care domnea în acea vreme. Eleații, mai întâi, descoperiseră diferența şi chiar opoziția frecventă care este între perceput (q)aivo|ae\)O\)) şi gândit (voot)|ae\)O\)) şi s-au servit de acest lucru în mii de feluri pentru filosofemele şi sofismele lor. Ei au avut ca urmaşi Megaricii. Dialecticii, Sofiştii, noii Academicieni şi Scepticii; aceştia au atras atenția asupra „aparenței", adică asupra erorilor simțurilor, sau mai degrabă asupra celor ale intelectului care ia datele de la ele pentru intuiție. Realitatea ne prezintă o mulțime de date, pe care rațiunea le respinge, de exemplu iluzia bastonului frânt în apă, şi atâtea altele. A fost recunoscut faptul că nu trebuie acordată încredere absolută intuiției şi s-a tras în grabă concluzia că adevărul nu se bazează decât pe gândirea rațională pură şi logică.
■ Totuşi Platou (în *Parmenide),* Megaricii, Pyrrhon şi noii Academicieni au dovedit prin numeroase exemple (ca acelea ale lui Sextus Empiricus) că silogismele şi conceptele pot conduce la eroare şi chiar pot provoca paralogisme şi sofisme, care se produc mai uşor şi sunt cu mult mai greu de rezolvat decât erorile intuiției senzitive. Atunci raționalismul se ridică pe ruinele empirismului şi Euclid îşi construieşte, matematicile conform principiilor sale, nu pe evidența

nnsolut de intuițiile
senzoriale, că ele. iițioimtc de jccsle.;. ■Inziile sen/oria'e -lui Euclid esic o м că el seamănă cu intuitivă (ornvo,uroou), şi în mod necesar, numai axiomelor, ci pe raționament (uoovufuou). \1croda sa rămâne preponderentă timp de secole, şi aşa UeUiie să fi fost atâta timp cil *m* s-a făcut distincție mire intuiția pură a priori şi intuiiia empirică. Deja Proklos. comcmalonil lui I itclid, pare să i"i observat această diferență, după cum arăta o frază de-a lui pe care Kepler a tradus-o în lucrarea sa *De harmonia mundh* dar Proklos nu i-a acordat suficientă atenție, şi-a izolat prea miili observația, nu a insistat asupra ei şi a trecut mai departe. Abia două mii de ani mai târziu, doctrina lui Kanl - care este chemată să revoluționeze atât de profund ştiința, gândirea, comportamentul popoarelor europene - va opera aceleaşi schimbări în matematici. Acum. pentru prima d:.;ă. după ce am învățat de la acest mare spirit că intuițiile spațiului şi timpului .'ifer empirice, nu depind cu nimic iJe iivpremii!■• dimpotrivă. !e coiiuiMonea/ă şi nu sunt deloc ;.-■■ adică

ele -.unt ;; pe;, .ri -ți prin urn'iare ferite • .îetim ne piKew convinge că metoda logică p'eciuîie imuii "i. o e..:rjă peiv.ru in picior sănăi.i-uși călător de noMpie care ia drept râu un.drum ihmub foarte ••!_>■>:• .-■■ foarte clar. mdcpărtjiidu-si; cu griifi de acesta, își ^onîir.uă nieiMi! pe un sol pietros, mc,uitat că îmâii>. dm eiînd in când prelinşi:! râu penii 11 a se păzi de el. Abia ;.cum p:.."n spune cu certitudine IA nude pro\ ine ceea ce. !.; vedere.! uii-.:. figuri geometrice, se iirpnne spinî'.ilui iiosi'u c.i necesar. Acei caracter de i-ecesitalc nu vine dinu "im desen ioarle rău cxcci.iî.i' ;■■• '; pe hău.;; el :iu vine nici ilintr-o noțiune abstncră pe car.. :., vedere o !aee să apară in gândii c:i noastră: ci provine di reci *w* acea *t'ovw,::* a oricărei cunoaşteri pe care noi o avem a priori i;i conştiinţa noastră. Această Ibrmă este întotdeauna principiul raţiunii. în.exemplul pe care l-am citat, ca se manifestă-ca ..formă a intuiției", altfel spus ca spațiu, ca principiu al rațiunii existenței. Şi evidența şi autoritatea sa sunt la fel de imediate ca acelea ale principiului rațiunii cunoaşterii, adică al certitudinii logice. \u câştigăm deci nimic dacă nu vrem să ne încredem decât in aceasta din urmă certitudine şi nu trebuie să ieşim din domeniul propriu al matematicilor pentru a căuta să le verificăm prin conceptele care îi sunt cu totul străine. închizându-ne în domeniul propriu al matematicilor, avem imensul avantaj de a şti în acelaşi timp că un lucru este aşa şi de ce este aşa. Metoda lui Euclid. dimpotrivă, separă aceste două cunoaşteri si nu ne dă decât prima, şi niciodată pe a doua. Arjsiotel. .\>*iu!.* "as/. I. 2"[7]. snnne
«V7

89 £7tiaxvu,v e;ucxv|ivc; vxexov oxi %ai Sioxt v croxv *aka* u,v Xcoptț xov oxi, xvț *xov* 810x1. (Subtililor autem et praestantior ea est scientia qua QUOD aliquid sit et CUR sit una simulque intelligimus, non separatim QUOD et CUR sit.)

Nu suntem mulțumiți, în fizică, decât după ce am învățat nu numai că un anume fenomen este ceea ce este, dar şi de ce este aşa. A şti că mercurul se ridică în tubul lui Toricelli la 28 de degete nu este mare lucru, dacă nu adăugăm că aceasta rezultă din greutatea aerului. Dar atunci înseamnă că în geometrie trebuie să ne mulțumim cu această ..calitate ocultă" a cercului care constă în faptul că dacă două arce de cerc se întretaie în interiorul cercului, produsul dintre segmentele unuia este egal cu produsele segmentelor celuilalt? în propoziția 35 din Cartea III, Euclid demonstrează, este adevărat, că aşa este; dar nu ne explică şi de ce. La fel, teorema lui Pitagora ne face cunoscută o „calitate ocultă" a tringhiului dreptunghic; demonstrația şubredă şi chiar înşelătoare a lui Euclid ne părăseşte în fața lui *de ce,* în timp ce simpla figură, deja cunoscută, pe care o reproducem, ne face să intrăm dintr-o dată, şi mult mai adânc decât demonstrația, în chiar miezul problemei; ea ,ne conduce la o mai intimă convingere asupra necesității acestei proprietăți şi a legăturii sale cu esența însăşi a triunghiului dreptunghic:

Chiar şi în cazul în care laturile triunghiului nu sunt egale, trebuie să ajungem la o demonstrație asemănătoare, şi în general în cazul oricărui adevăr geometric posibil. Explicația constă în faptul că descoperirea acestor adevăruri porneşte întotdeauna de la o asemenea necesitate intuitivă, iar demonstrația i se adaugă după aceea. Astfel, nu avem nevoie decât de o analiză a mersului gândirii, sau al primei descoperiri a unui adevăr geometric, pentru a-i cunoaşte în mod intuitiv necesitatea. Eu aş prefera metoda analitică pentru expunerea matematicilor, în locul metodei sintetice, de care s-a folosit Euclid. De aici ar rezulta, pentru adevărurile matematice mai complicate.

mari dificultăți fără îndoială, dar acestea ar putea fi învinse. Deja în Germania începe, ici-colo, să se schimbe modul de expunere a ştiințelor matematice şi să fie preferată metoda analitică. Cea mai energică tentativă în acest sens este aceea a d-lui Kosack, profesor de matematică şi fizică la colegiul din Nordhausen, care, în programul examenelor din 6 aprilie 1852, a inserat un proiect detaliat pentru predarea geometriei după principiile mele.

Pentru a îmbunătăți metoda, în matematici, ar trebui să cerem înainte de toate, să fie abandonată acea prejudecată care constă în a crede că adevărul demonstrat este superior cunoaşterii intuitive, sau, cu alte cuvinte, că adevărul logic, bazat pe principiul contradicției, trebuie să aibă prioritate asupra adevărului metafizic, care este imediat evident şi în care este cuprinsă intuiția pură a spațiului. Certitudinea absolută şi nedemonstrabilă rezidă în principiul rațiunii; căci acest principiu, sub aceste diferite forme, constituie tiparul comun al tuturor cunoştințelor noastre. Orice demonstrație este o întoarcere la acest principiu; ea constă în indicarea, pentru un caz izolat, a raportului care există între reprezentări şi pe care principiul rațiunii îl exprimă. Astfel, el este principiul oricărei explicații şi, prin urmare, nu este susceptibil şi nici nu are nevoie de nici o explicație particulară, deoarece orice explicație îl presupune şi nu are sens decât prin el. Dar nici una dintre formele sale nu este superioara

celorlalte, el este la fel de cert şi ca principiu al raţiunii existenţei, al devenirii, al acţiunii sau al cunoaşterii. Raportul de la cauză la efect este necesar şi sub una şi sub cealaltă dintre formele sale; aceasta este chiar originea, ca şi unica semnificaţie a conceptului de necesitate. Nu există altă necesitate decât aceea a efectului când cauza este dată, şi nu există cauză care să nu producă necesitatea efectului său. Aşa cum este sigură consecinţa exprimată într-o concluzie care a fost dedusă din principiul raţiunii conţinut în premize, în mod la fel de sigur principiul existenţei în spaţiu produce consecinţe în spaţiu. De îndată ce am sesizat bine, într-o intuiţie raportul de la principiu la consecinţă am ajuns la o certitudine la fel de completă ca orice certitudine logică. Or, fiecare teoremă de geometrie exprimă acest raport, la fel ca una dintre cele douăsprezece axiome. Ea este un adevăr metafizic şi, atare, la fel de imediat cert ca principiul contradicţiei însuşi, care este un adevăr metalogic şi baza comună a oricărei demonstraţii logice. Cel care neagă necesitatea intuitivă a raporturilor spaţiului, exprimate printr-o teoremă, poate contesta axiomele, cât şi concluzia unui silogism, mai mult, chiar principiul contradicţiei însuşi; căci toate

acestea **sum raporturi în aceeaşi** **. nedemonstrabile, imediat** evidente şi perceptibile i **pci** vi **Prin** urmare **a voi** să **deducem** necesitatea **raporturilor ■■■ perceptibil in mod intuitiv cu** ajutorul unei **demonstraţii logice bazate pe principiul contradicţiei ar** li exact cei şi ... ii ***vrea*** **să** dăm **în stăpâniri cuiva** o una pe care acesta o are ca **suzeran. Şi totuşi** Luclid aşa a lacul. Numai **axiomele** sale (şi **aceasta** în mod necesar) se ba/ca/ă pe **evidenţă imediată; toate** adevărurile geometrice care urmează sunt **dovedite în mod logic** -adică, aceste axiome odată enunţate - prin **punerea de** acord eu condiţiile stabilite în **teorema dată,** sau cu **o** teoremă **anterioară,** sau prin contradicţia care va apare între opusul teoremei şi dalele admise, adică ori axiomele, ori teoremele precedente, sau propoziţia însăşi. Dar axiomele **înseşi** nu sunt mai **imediat** evidente decât orice alta teoremă de geometrie: ele sunt mai simple, având în vedere conţinutul lor mărginit.

Când **este** interoga! **un criminal,** i se notează **răspunsurile pentru** a descoperi **adevărul prin compararea** lor. Dar această cale la care **se** recurge în lipsa alteia mai bune **nu** ar mai fi folosită în cazul **în** caic ar exista posibilitatea de **a** ne convinge imediat de **adevărul fiecărui** răspuns în parte, cu **atât** mai **mult** cu cât individul **ar** fi putut **minţi** încontinuu de la **început. Această primă** metodă **este t** 'tuşi cea **pe care** a folosil-o l:uclid când **întreabă spaţiul.** 1:1 porneşte de la **principiul adevărat** că natura, sub **forma sa esenţială, spaţiul, este continuă** ji **că,** prin urmare - cum **părţile spaţiului** sunt într-un **raport** de **la cauză la efect** - nici o determinare **particulară nu** poate fi alta decât este. **fără** a se **afla** in contradicţie cu **(pate celelalte.** Dar este un ocol obositor **şi insuficient. Se ajunge astfel să fie** preferată **cunoaşterea indirectă cunoaşterii** directe, care **este la fel** de certă, şi **să** se separe, spre **marea** pagubă **a ştiinţei; faptul de a** şti ca **un anume** lucru **se datorează cunoaşterii, cauză** care îl **face pe învăţăcel să se îndepărteze de legile spaţiului;** el **este dezobişnuit să** coboare prin forţele **lui** proprii **până la** principii şi să **înţeleagă raporturile** dintre lucruri, **detenfijnându-l să se** mulţumească cu **cunoaşterea** istorică că un anume lucru exis'â. nxritil **atât** do **lăudat al acestei** ;;ie-tode **care formează,** se **spune, puterea** u **pătrundere** ii **spiriti lui, constă în aceea câ învăţăcelul >c obişnuieşte** să tragă **concluzii, adică** să aplice principiul **contradicţiei,** dar mai ales să iacă **eforturi** ce **memorie** pentru **a** retine **toate datele** a căror concordanţă **trebuie** să o i **;iaiizeze.**

De remarcat, de **altfel, că această metodă de demonstraţie nu** a **fost aplicată decât în geornetrie,, nu şi în aritmetică. Aici adevărul**

apare numai din intuiţie, care constă în actul de a socoti. Cum intuiţia **numărului nu** există decât în timp, şi prin urmare nu are nevoie să fie **prezentat prin** nici o schemă senzorială, ca figurile geometrice, **nu ne mai** putem îndoi că în acest caz intuiţia este numai empirică, şi în **consecinţă** supusă iluziei, şi numai această îndoială a fost aceea care a introdus în geometrie demonstraţia. Având în vedere că timpul nu are decât o singură dimensiune socotirea este singura operaţie artimetică; la ea se raportează toate celelalte. Or, acest act de a socoti nu este altceva decât o intuiţie a priori, la care nu **putem** ezita să recurgem; numai **ea.** în ultima analiză, **confirmă** tot restul, calcule sau ecuaţii. Nu este dovedit, de exemplu **că:**

|(7 + 9)x8l-2_ 42

3

dar recurgem la pura intuiţie în timp, astfel încât fiecare propoziţie devine o axiomă. în aritmetică nu există acea masă de do\ e/i **care** supraîncarcă geometria; metoda constă, ca şi în algebră, în a- scurta operaţia de socotire. Intuiţia noastră a numerelor în spaţiu, aşa cum am arătat, nu depăşeşte deloc zece;

pentru a merge mai departe, trebuie să fixăm într-un cuvânt un concept abstract al numărului care reprezintă intuiţia; este clar că atunci aceasta nu mai are ioc în mod real, ci este pur şi simplu indicată cu o mare precizie. Totuşi, evidenţa intuitivă a fiecărui calcul este făcută posibilă datorită ordinii numerelor, care permite să fie reprezentate, numere tot mai mari prin adăugarea aceloraşi mai mici; această evidenţă se regăseşte chiar şi în cazul în care abstractizarea este dusă atât de departe încât nu numai numere, ci şi cantităţi **nedeterminate** şi operaţii întregi, nu există decât pentru gândirea *in abstracto* şi nu sunt exprimate decât ca urmare a acestui efect; aşa este şi cu expresia: *Jr —b;* aceste operaţii nu sunt efectuate, ne mulţumim numai să punem semnul.

Am avea tot atâtea temeiuri şi temeiuri tot atât de sigure să procedăm în geometrie la fel ca în aritmetică şi să fundamentăm adevărul, şi în geometrie, pe intuiţia pură a priori. In realitate, necesitatea recunoscută în mod intuitiv, conform principiului raţiunii existenţei, este aceea care dă geometriei marea sa evidenţă; pe aceasta se sprijină certitudinea pe care o au propoziţiile sale în conştiinţa fiecăruia; şi nicidecum de dovada logică - adevărată cârjă -întotdeauna străină obiectului care este studiat, repede uitată în cele mai multe cazuri, fără să sufere însă convingerea învăţăcelului, şi care ar putea fi complet abandonată, deoarece orice evidenţă este independentă de ea, iar dovada, în definitiv, se mărgineşte să

demonstreze un lucru de care deja ne-a convins în întregime un alt mod de cunoaştere. Ea seamănă cu un soldat laş care îi ia viaţa unui duşman rănit şi se lăuda apoi că l-a ucis.[1]

După toate aceste consideraţii, nimeni nu se va îndoi, sper. că evidenţa în matematică - care a devenit modelul şi simbolul oricărei evidenţe - derivă, prin însăşi esenţa sa, nu dintr-o demonstraţie, ci dintr-o intuiţie imediată, care aici, ca şi peste tot, este fundamentul şi sursa oricărui adevăr. Totuşi intuiţia, care este baza matematicilor, este mult superioară celorlalte, şi mai ales intuiţiei empirice. Cum ea este a priori, şi de aceea independentă de experienţă întotdeauna parţială şi succesivă, totul îi este la îndemână, şi se poate porni, după voie, de la principiu sau de la consecinţă. Ceea ce îi dă marea sa siguranţă este faptul că în ea consecinţa este cunoscută în principiu, acest gen de cunoaştere este singurul care are caracterul necesităţii; de exemplu, egalitatea laturilor este recunoscută şi se bazează în acelaşi timp pe egalitatea unghiurilor; dimpotrivă, intuiţia empirică şi cea mai mare parte a experienţei merg de la efect la cauză; pe de altă parte, acest din urmă mod de cunoaştere nu este inafilibil, căci efectul nu este recunoscut necesar decât după ce cauză a fost dată, şi nu cauza este recunoscută prin efect, deoarece acelaşi efect poate rezulta din cauze diferite. Acest din urmă mod de cunoaştere nu este niciodată decât *inductiv.* Inducţia constă, când mai multe efecte indică aceeaşi cauză, în a considera această cauză djept certă; dar, având în vedere că nu pot fi adunate toate cazurile la un loc, adevărul nu este niciodată necondiţionat cert. Or, în aceasta constă adevărul inerent oricărei cunoaşteri venite prin intuiţia senzorială şi aproape a oricărei experienţe. Tendinţa unui simţ determină intelectul să urmeze calea de la efect la cauza în stabilirea concluziei; dar această metodă nu este niciodată infailibilă, de aici decurgând faptul că falsa înfăţişare, sub formă de iluzii ale simţurilor, este adesea posibilă, şi chiar se produce, aşa cum deja am arătat. Când mai multe simţuri, sau toate cinci în

Spinoza, care se laudă mereu că procedează în mod geometric *(more geometrico),* a făcut-o în realitate chiar mai mult decât credea el. într-adevăr, pentru el nu este îndeajuns ca un lucru să fie cert şi incontestabil în virtutea concepţiei imediate şi intuitive pe care noi o avem despre esenţa lumii: el încerca să o dovedească şi în mod logic, independent de cunoaşterea intuitivă. El nu obţine, 'la drept vorbind, rezultatele sale preconcepute şi dinainte certe decât luând ca punct de plecare concepte construite în mod arbitrar *(substantia causa sui* etc.) şi permiţându-şi în cursul demonstraţiei toate libertăţile care apar foarte uşor din cauza înţelesului excesivele larg al unor asemenea concepte. Ceea ce este adevărat şi foarte bun în doctrina să se găseşte în ceea ce este în întregime independent de demonstraţie; este exact ca în geometrie. în legătură cu această problemă, vezi capitolul XIII din Suplimente, (n.a.)

l

acelaşi timp, sunt înclinate să indice aceeaşi cauză, atunci posibilitatea de eroare devine minimă, fără totuşi să dispară complet: căci, în unele cazuri, cu bani falşi, de exemplu, pot fi înşelate toate simţurile deodată. Aşa se întâmplă şi cu întreaga noastră cunoaştere empirică, şi ca urmare cu orice ştiinţă a naturii, în afară de ceea ce are ea pur (ceea ce Kant numeşte latura metafizică).

Şi în ştiinţele naturii cauzele sunt recunoscute prin efecte; de aceea toate se bazează pe ipoteze, care adesea se dovedesc a fi false şi fac loc în mod succesiv unor ipoteze mai corecte. Numai atunci când se instituie în mod intenţionat experienţe se descoperă cunoaşterea efectului prin cauza sa; şi este o

adevărată plăcere; dar experiențele înseşi nu sunt decât urmare unor ipoteze. Acest lucru ne explică de ce nici o ramură a ştiințelor naturii, nici fizica, nici astronomia, nici fiziologia, nu a putut fi descoperită dintr-o dată, ca matematicile sau logica, şi de ce au fost şi sunt încă necesare experiențele adunate şi comparate ale mai multor secole pentru a le asigura progresul. Numai o confirmare experimentală repetată poate da inducției pe care se sprijină ipoteza o asemenea perfecțiune încât ea să poată, pentru practică, să țină loc de certitudine şi să facă să dispară încet-încet posibilitățile sale originare de eroare; este exact ceea ce se întâmplă, în geometrie, pentru incomensurabilitatea între o curbă şi o dreaptă, ' sau, în aritmetică, pentru logaritm, care nu este niciodată obținut decât cu o certitudine aproximativă; căci aşa cum cu ajutorul unei fracții infinite se poate merge foarte departe cu cvadratura cercului şi cu stabilirea logaritmului oricât se doreşte mai aproape de exactitatea absolută, la fel multe experiențe pot apropia inducția, sau cunoaşterea cauzei prin efect, de evidenta matematică, sau cunoaşterea efectului prin cauza lui; şi această apropiere poate fi dusă, dacă nu la infinit, cel puțin destul de departe pentru ca posibilitatea de eroare să devină neglijabilă. Dar ea există totuşi, de exemplu când stabilim o concluzie după un număr mare de cazuri pentru totalitatea cazurilor, adică stabilim cauza necunoscută de care depinde această totalitate. Care concluzie de acest fel ne poate părea mai sigură decât aceasta: ,.toți oamenii au inima în stânga"? Există totuşi cazuri izolate, extrem de rare fără îndoială, în care se constată că inima se află în dreapta. -Astfel, intuiția senzorială şi ştiințele experimentale contribuie la acelaşi gen de evidență. Superioritatea pe care o au matematicile. ştiința naturii pură şi logica, în calitate de cunoaştere a priori, constă numai în faptul că partea formală a cunoştințelor pe care se bazează orice aprioritate este dată toată odată şi ca, în consecință, numai în

aceste ştiințe se poate merge de la cauză la efect, în timp ce în celelalte în majoritatea cazurilor drumul este de Ia efect la cauză. De altfel, pricipiul cauzalității sau principiul rațiunii devenirii, care reglementează cunoaşterea empirică, este în el însuşi la fel de sigur ca toate celelalte forme ale principiului rațiunii, cărora le sunt supuse ştiințele a priori, menționate mai sus. Dovezile logice provenite din concepte, ca şi concluziile lor, contribuie la privilegiul intuiției a priori de a merge de la cauză la efect, adică la acela de a fi infailibile din punct de vedere formal. Acest fapt nu a contribuit mai puțin la prestigiul demonstrației a priori. Dar această infailibitate este foarte relativă; căci ea face să intre totul, prin subsumare, în principiile primordiale ale ştiinței; aceste principii conțin întregul fond al adevărului ştiințific; ele nu au nevoie să fie dovedite, ci trebuie să se bazeze pe intuiție, care este pură în cefe câteva ştiințe a priori pe care le-am citat, dar totdeauna empirică şi ridicată la general pe calea inducției în celelalte ştiințe. Dacă aşadar. în ştiințele experimentale, generalul a fost dovedit prin particular, generalul, la rândul său, a luat din particular tot ce conține el ca adevăr; el nu este decât un depozit de provozii, şi nu un ' ."ren care produce din propriile sale resurse.
Iată ce trebuie spus despre bazele adevărului. în ceea ce priveşte originea şi posibilitatea de eroare, s-au încercat multe explicații, de la soluțiile foarte metaforice ale lui Platou (cuşca din care se ia alt porumbel decât cel dorit etc; cf. Theetet, pag. 167). în *Critica rațiunii pure* (pag. 294 din prima ediție şi pag. 350 din cea de-a cincea) vor putea fi găsite explicațiile vagi şi puțin precise ale lui Kant, cu ajutorul imaginii mişcării diagonale. - Cum adevărul nu este decât raportul judecății cu principiul cunoaşterii, ne întrebăm cum poate să creadă cel care judecă că el posedă realmente acest principiu, fără a-l poseda; cu alte cuvinte, cum eroarea, iluzie a rațiunii, este posibilă. Eu consider această posibilitate ca analogă celei a iluziei, sau eroare a intelectului, pe care am explicat-o mai sus. Părerea mea (şi aici este locul firesc al acestei explicații) este că *orice eroare este o concluzie la ce s-a ajuns pe calea de la efect la cauză;* această concluzie este adevărată atunci când se ştie că efectul provine dintr-o anumită cauză, şi nu din alta; altfel, ea nu mai este adevărată. Una din două: ori cel care se înşeală atribuie unui efect o cauză pe care acesta nu o poate avea; în care caz el face dovada slăbiciunii reale a intelectului, adică o incapacitate notorie în a înțelege imediat legătura dintre efect şi cauză, ori - şi aceasta se întâmplă cel mai adesea - efectului i se atribuie o cauză posibilă; dar, înainte de a trage o concluzie urmând

*

calea de la efect la cauză, premizelor concluziei li se adăugă ideea subînțeleasă că efectul în discuție este întotdeauna produs de **cauza** care este indicată, lucru care nu este permis decât după o inducție

completă, dar care se face totuşi fără să fi fost îndeplinită această condiţie. Acest *întotdeauna* este un concept mult prea larg; el ar trebui înlocuit *cu până acum* sau *în cea mai mare parte a cazurilor.* Atunci concluzia ar fi posibilă, şi, astfel, nu ar fi falsă. Cauza erorii pe care am enunţat-o este o prea mare grabă sau o cunoaştere îngrădită de posibilităţi, care împiedică să fie văzută necesitatea unei inducţii. Deci eroarea este în întregime analoga iluziei; ambele constau în a trage concluzii urmând calea de la efect la cauză, iluzia fiind întotdeauna produsă de simplul intelect, conform legii cauzalităţii, adică în însăşi intuiţia; iar, pe de altă parte, eroarea fiind produsă de raţiunea pură, conform principiului raţiunii sub toate formele sale, adică în însăşi gândirea, dar cel mai adesea şi conform principiului cauzalităţii, aşa cum o dovedesc cele trei exemple care urmează şi care pot fi considerate drept cele trei tipuri sau simboluri de erori: - 1. iluzia simţurilor (iluzia intelectului) produce eroarea (iluzia raţiunii pure), de exemplu atunci când un tablou este luat drept un altorelief şi este considerat ca atare; pentru aceasta nu trebuie decât să tragem concluzia din premiză: „când culoarea cenuşiu închis se depune pe o suprafaţă degradându-se până la alb, cauza acestei degradări trebuie căutată *întotdeauna* în lumină, care luminează în mod diferit proeminenţele şi adâncurile; - 2. când constat că mi-au fost luaţi bani din casetă, *întodeauna* mă gândesc că servitorul meu şi-a făcut o cheie falsă - ergo; - 3. când imaginea soarelui refractată de o prismă, adică deviată spre în sus sau în jos, în loc să fie albă şi rotundă ca mai înainte, apare alungită şi colorată, aceasta rezultă o dată pentru totdeauna din faptul că în lumină erau două raze luminoase divers colorate şi divers reflectabile, care, separate ca urmare a diferenţei lor de refractaritate, formează atunci această imagine deformată şi divers colorată: *ergo bibamus.* - Astfel, orice eroare trebuie să se reducă la o falsă concluzie trasă dintr-o premisa, care nu este adesea decât o falsă generalizare sau o ipoteză şi care constă în a presupune o cauză unui efect. Nu la fel stau lucrurile, aşa cum s-ar putea crede, cu greşelile de calcul, care nu sunt la drept vorbind erori, ci simple gafe; operaţia pe care o indicau conceptele numerelor nu a fost înlocuită cu alta.

în ce priveşte conţinutul ştiinţelor, acesta nu este decât raportul fenomenelor între ele, conform principiului raţiunii şi în scopul lămuririi problemelor, raport care nu are valoare şi sens decât prin

acest principiu. A arăta acest raport este ceea ce se numeşte a explica. Explicaţia se mărgineşte deci -la a arăta două reprezentări aflate în raport una cu cealaltă, sub forma principiului raţiunii care este dominant în categoria căreia ele le aparţin. După aceea, nu mai există nici un ***de** ce* la care să se răspundă; căci raportul demonstrat este ceea ce nu poate fi reprezentat altfel, adică este forma oricărei cunoaşteri. De aceea nu se întreabă nimeni de ce 2+2=4; sau de ce egalitatea unghiurilor, într-un triunghi, conduce la egalitatea laturilor; sau de ce, fiind dat o cauză, efectul îi urmează întotdeauna. Nimeni nu se întreabă nici de ce adevărul conţinut în premise se regăseşte în concluzie. Orice explicaţie care nu ne conduce la un raport după care să nu se mai poată pune întrebarea de ce se opreşte la o „calitate ocultă" care este presupusă. Toate forţele naturii sunt calităţi oculte. La una dintre ele, prin urmare la întunericul complet, trebuie să ajungă orice explicaţie dată de ştiinţele naturii; astfel că nu se poate explica nici esenţa pietrei, nici aceea a omului; la fel de imposibil este să se explice greutatea, coeziunea, proprietăţile chimice ale uneia sau facultăţile şi acţiunile celeilalte. Greutatea, de exemplu, este o calitate ocultă, căci poate fi eliminată; ea nu reiese deci în mod necesar din forma cunoaşterii; în cazul opus se află legea inerţiei, care rezultă din legea cauzalităţii; prin urmare, orice explicaţie care raportează la legea inerţiei este perfect suficientă. Două lucruri, în particular, sunt absolut inexplicabile, adică nu se reduc la un raport pe care să-l exprime principiul raţiunii: mai întâi principiul raţiunii însuşh"~sub cele patru forme ale sale, pentru că el este izvorul oricărei explicaţii, principiul de la care aceasta îşi dobândeşte întregul său sens; în al doilea rând, un principiu care nu depinde de principiul raţiunii, dar nu se află mai puţin, din aceste motive, la baza oricărei reprezentări; acesta este lucrul în sine, a cărui cunoaştere nu este subordonată principiului raţiunii. Nu vom încerca să-l lămurim aici, propunându-ne să o facem în cartea următoare, unde vom relua consideraţiile pe care le-am făcut asupra rezultatelor accesibile ştiinţelor. Dar cum ştiinţele naturii, şi chiar toate ştiinţele, se opresc în faţa lucrurilor, fără a le putea explica, cum însuşi principiul explicaţiei lor, principiul raţiunii, nu se poate ridica până acolo, atunci fiiosofia ia lucrurile în mână şi le examinează după metoda sa, care este cu totul diferită de aceea a ştiinţelor.

In consideraţiile pe care le-am făcut asupra principiului raţiunii. 51, am arătat cum o formă sau alta a acestui principiu constituie firul conducător al diferitelor ştiinţe; în realitate, diversitatea formelor sale

este aceea pe care s-ar putea baza împărţirea cea mai exactă a ştiinţelor. Am arătat că orice explicaţie dată după această metodă este întotdeauna relativă; ea explică raportul în care se află lucrurile, dar lasă întotdeauna ceva neexplicat, ceva pe care îl presupune chiar; **cum** ar fi. de exemplu, spaţiul şi timpul în matematici, materia în mecanică, calităţile, forţele primordiale, legile naturii în fizică şi chimie, diferenţa dintre specii şi viaţa însăşi în botanică şi zoologie, genul uman cu facultăţile sale proprii, gândirea şi voinţa, în istorie -pe scurt, principiul raţiunii. în aplicarea tuturor formelor sale. Caracteristic filosofiei este faptul că ea nu presupune nimic cunoscut, ci dimpotrivă totul îi este la fel de straniu nesigur, nu numai raporturile dintre fenomene, ci chiar fenomenele înseşi. Fia nu se foloseşte nici chiar de principiul raţiunii, la care celelalte ştiinţe se mărginesc să raporteze totul; ea nu ar avea nimic de câştigat clin aceasta, din moment ce o verigă a lanţului îi este la fel de străină ca oricare alta, din moment ce raportul însuşi dintre fenomene; în calitate de legătură, îi este la fel de străin ca ceea ce este legat şi din moment ce faptul însuşi, şi înainte şi după legătură, nu îi este prea clar. Căci. aşa cum am spus, ceea ce presupun ştiinţele, şi care este în acelaşi timp baza şi limita explicaţiilor lor, este problema proprie filosofiei, care începe, prin urmare, acolo unde se opresc celelalte ştiinţe. Ele nu se pot sprijini pe dovezi; căci acestea deduc necunoscutul din principii cunoscute şi, pentru filosofic, totul este în aceeaşi măsură străin şi necunoscut. Nu poate exista nici un principiu pentru care lumea întreagă şi toate fenomenle ei să fie consecinţa lui. De aceea o filozofie nu se lasă dedusă, aşa cum pretindea Spinoza, printr-o demonstraţie *ex firmis principiis.* Fiiosofia este ştiinţa lucrurilor cele mai generale; principiile sale nu pot fi deci consecinţa altora mai generale. Principiul contradicţiei se mărgineşte la a menţine acordul conceptelor; **nu** le dă el însuşi; principiul raţiunii explică **raportul** dintre fenomene, dar nu fenomenele înseşi. Prin urmare, scopul filosofiei nu poate fi căutarea unei cauze eficiente sau a unei **cauze** finale. Astăzi ea trebuie să se întrebe mai puţin ca niciodată de unde vine lumea şi de ce există ea. Singura întrebare pe care ea trebuie să şi-o pună este: ce este lumea? *De ce* este aici subordonat **lui *ce este;*** el este implicit în esenţa lumii, deoarece rezultă numai **din forma** fenomenelor sale, principiul raţiunii, şi nu are valoare şi sens decât prin el. Fără îndoială, s-ar putea pretexta că oricine ştie ce este lumea. Iară a căuta prea departe, deoarece fiecare este subiectul **cunoaşterii,** iar lumea este reprezentarea sa; astfel pusă problema, ar fi adevărat.

Dar aceasta este o cunoaştere intuitivă *in concreio;* reproducerea acestei cunoaşteri *in abstracta,* dobândirea intuiţiei succesive şi schimbătoare şi mai ales conţinutul acestui întins concept al sentimentului, concept cti totul negativ, care delimitează cunoştinţa non-abstractă, non-inteligibilă, pentru a face din ea, dimpotrivă, o cunoştinţă abstractă, inteligibilă, durabilă - aceasta este datoria filosofiei. Ea trebuie, prin urmare, să fie expresia *in abstracta* a esenţei lumii în ansamblul său, a întregului, ca şi a părţilor. Totuşi, pentru a nu se pierde într-un labirint de judecăţi, ea trebuie să se servească de abstractizare, să gândească întregul particular sub forma generalului şi să cuprindă toate deosebirile particularului într-un concept general. Astfel, ea va trebui, pe de o parte, să separe, iar pe altă parte să unească şi să ofere astfel cunoaşterii întreaga multiplicitate a lumii redusă la un mic număr de concepte esenţiale. Prin aceste concepte, în care este fixată esenţa lumii, particularul trebuie să fie la fel de bine cunoscut ca şi generalul, iar cunoaşterea şi a unuia şi **a** celuilalt trebuie să fie strâns unită. De aceea, facultatea filosofică prin excelenţă constă, după spusele lui Platou, în a cunoaşte unitatea în pluralitate şi pluralitatea în unitate. Aşa stând lucrurile, filosofia va fi o sumă de judecăţi foarte generale, a căror raţiune de cunoaştere imediată este lumea în ansmablul său, fără a exclude nimic din ea; este vorba despre tot ce se află în conştiinţa umană; ea nu va face decât să repete exact, să reflecte lumea în concepte abstracte, iar acest lucru nu este posibil decât adunând într-un concept tot ceea ce este în mod esenţial identic şi separând, pentru a-l uni în altul, tot ce este diferit. Bako von Verulam înţelesese deja acest rol al filosofiei; el o spune clar în rândurile următoare: *Ea* ***demum*** *vera est philosophis, qnae nntncH* ***ipsius*** *voces fidelissime reddit, et veiuti dictante mundo* ***conscripţii*** *est, et nihil aliud est, qnam ejusdem* ***simulacrum*** *et* ***reflectio,*** *neque addit quidquam de proprio, sed tantum iterat et resunat. (De augment, scient.,* Cartea II, cap. **XIII).** Este ceea ce gândim şi noi, dar într-un sens mult mai larg decât Bako.
Armonia care domneşte în lume, sub toate înfăţişările sale şi în fiecare dintre părţile sale prin faptul că ea aparţine unui întreg, trebuie să se regăsească şi în imaginea abstractă a lumii. Prin urmare, în acest

ansamblu de judecăţi, va trebui ca una să se deducă clin cealaltă, şi reciproc. Dar, pentru aceasta, ele trebuie mai întâi să existe, şi înainte de toate să fie formulate ca imediat fondate pe cunoaşterea *in concreta* a lumii, cu atât mai mult cu cât orice fondare imediată este mai sigură decât o fondare meditată; armonia lor, care

produce unitatea gândirii şi care rezultă din armonia şi unitatea lumii intuitive, baza lor comună de cunoaştere, nu va fi necesară de la început pentru a le confirma; ea nu va veni decât mai târziu şi în plus le va susţine adevărul. - Dar acest rol al filosofiei nu va fi cunoscut în mod clar decât după ce ea va fi văzută la lucru[1].

§16

După toate aceste consideraţii asupra raţiunii, ca facultate de cunoaştere particulară, proprie exclusiv omului, şi asupra rezultatelor şi fenomenelor pe care ea le produce, şi care sunt proprii naturii umane, mi-ar mai rămâne să vorbesc despre raţiune ca element care conduce acţiunile oamenilor, iar din acest punct de vedere ea merita denumirea de „practică". Am spus altundeva, în mare măsură, ce aş avea de spus aici, mai ales în apendicele cărţii în care am combătut existenţa acestei *raţiuni practice,* după expresia lui Kant, pe care el ne-o dă, cu o seninătate perfectă, drept sursa tuturor virtuţilor şi drept principiul unei datorii absolute (adică picate din cer). Am prezentat o respingere detaliată şi radicală a acestui principiu kantian al moralei în lucrarea mea *Probleme fundamentale ale eticii.* Deci am puţine lucruri de spus aici în legătură cu influenţa raţiunii (în adevăratul sens al cuvântului) asupra acţiunilor umane. Deja, la începutul consideraţiilor mele asupra raţiunii, am remarcat în general cât de diferite sunt acţiunile şi comportamentul omului faţă de cele ale animalelor, şi că aceasta provine numai din prezenţa conceptelor abstracte în conştiinţa lui. Această influenţă este atât de frapantă şi semnificativă, încât ea ne pune, cu animalele, în acelaşi raport ca acela dintre animalele care văd şi cele care nu văd (unele larve, viermii, zoofitele). Acestea din urmă recunosc numai prin simţul tactil obiectele care le barează trecerea sau le ating; cele care văd, dimpotrivă, le recunosc într-o măsură mai mare sau mai mică. Absenţa raţiunii limitează în mod similar animalele la reprezentări intuitive imediat prezente în timp, adică la obiectele reale. Moi oamenii, dimpotrivă, cu ajutorul cunoaşterii *in abstracto,* cuprindem **nu** numai prezentul, care este întotdeauna mărginit, ci şi trecutul şi viitorul, fără a mai socoti imperiul nelimitat al posibilului. Noi dominăm în mod liber viaţa, sub toate aspectele sale, mult dincolo de prezent şi de realitate. Ceea ce este ochiul, în spaţiu, pentru cunoaşterea senzorială, raţiunea este, în timp, pentru cunoaşterea

' Cf. **cap. XVII** din *Suplimente,* (n. a.)

interioară. Noi considerăm că vederea obiectelor nu are sens şi valoare decât prin faptuLcă ea ni le anunţă ca fiind tangibile; la fel. întreaga valoare a cunoaşterii abstracte se află în raportul său cu intuiţia. De aceea omul care trăieşte în natură pune cunoaşterea imediată şi intuitivă mult mai presus decât cunoaşterea abstractă, decât conceptul; el pune cunoaşterea empirică mai presus decât cunoaşterea logică. Nu de aceeaşi părere sunt însă cei care trăiesc mai mult din vorbe decât din acţiuni şi cei care au stat mai mult cu ochii în cărţi şi în hârtii decât la viaţa reală până la a deveni pedanţi şi ridicoli. Numai aşa putem înţelege cum Leibniz şi Wolf, împreună cu toţi urmaşii lor, s-au pierdut într-atât încât să afirme după Duns Scot cum cunoaşterea intuitivă nu este altceva decât cunoaşterea abstractă confuză. Trebuie să mărturisesc, spre onoarea lui Spinoza, că spre deosebire de aceşti filosofi, şi într-un sens mai adevărat, el declara că toate noţiunile generale iau naştere din confuzia inerentă cunoaşterilor intuitive (Eth., II, prop. 40). Este aceeaşi absurdă părere care a făcut ca matematicilor să le fie negată evidenţa, care le este proprie, pentru a o înlocui cu evidenţa logică; tot această părere a făcut ca sub larga denumire de sentiment să fie cuprins tot ceea ce nu este cunoaştere abstractă şi 1-a tăcut să-şi piardă din valoare; pe scurt, ea l-a determinat pe Kant să afirme, în morală, ca bunăvoinţă spontană, cea care îşi ridică vocea imediat ce a luat cunoştinţă de fapte, nu este decât un sentiment inutil şi o atitudine de moment, fără valoare şi **fără** merit, şi să nu recunoască valoare morală decât comportamentul condus după maxime abstracte.

Această facultate pe care raţiunea a dat-o omului, spre deosebire de animale, de a cuprinde ansamblul vieţii sale sub toate aspectele, poate fi comparată cu un plan geometric al parcursului terestru, un plan la scară redusă, incolor şi abstract. între el şi animal este acelaşi raport ca acela între navigatorul care

se conduce după o hartă, o busolă şi un sextant, şi care ştie în fiecare moment unde se află, şi echipajul ignorant, care nu vede decât cerul şi valurile. Nu este oare surprinzător, minunat chiar, să vezi că omul trăieşte o a doua viaţă *in* ***abstracta*** alături de viaţa sa *in concreto?* în prima, el este expus la toate necazurile realităţii, este supus circumstanţelor prezente, trebuie să muncească, să sufere, să moară, la fel ca animalele. Viaţa abstractă, aşa cum apare ea în faţa analizei raţiunii, este reflectarea liniştită a primeia şi a lumii în care el trăieşte; ea este acel plan redus, despre care vorbeam mai sus. Aici, de pe aceste înălţimi senine ale meditaţiei, tot ce îl posedase, tot ce îl lovise puternic acolo jos i se

străin Ilii, cfcl puţin pentru moment; el este simplu spectator, el cdnîuîrpW^ (rond se retrage astfel pe culmile reflecţiei, el seamănă cu actorul care tocmai a jucat o scenă şi care. aşteptând-o pe următoarea, ia loc printre spectatori, priveşte cu sânge rece desfăşurarea acţiunii care continuă fără el, chiar dacă este vorba despre pregătirea morţii sale, apoi revine pe scenă pentru a acţiona sau a suferi, după cum îi cere rolul. Din această viaţă dublă rezultă pentru om acest sânge rece, atât de deosebit de stupiditatea animalului lipsit de raţiune. Tocmai datorită lui, după ce a reflectat, a luat o hotărâre sau s-a resemnat necesităţii, omul suportă sau îndeplineşte acte pe care le consideră necesare sau, uneori, îngrozitoare: sinuciderea, pedeapsa cu moartea, duelCll, aceste temerităţi de tot felul care sunt plătite cu viaţa, şi în general toate necesităţile împotriva cărora se revoltă natura animală. Vedem atunci în ce măsură raţiunea comandă acestei naturi şi strigă celui curajos: (Gi8rţp£tov) (ferreum certe tibi cor!) / *Ilicuku* XXIV, 521/. în acest caz - o putem spune acum - raţiunea este cu adevărat practică; peste tot unde acţiunea este condusă de raţiune, unde motivele sunt concepte abstracte, unde nu suntem dominaţi de o reprezentare intuitivă izolată şi nici de impresia de moment, care conduce animalul, în toate aceste cazuri raţiunea se arată a fi practică. Dar faptul că toate acestea diferă în mod absolut şi sunt independente de valoarea morală a acţiunii, ca o acţiune raţională şi o acţiune plină **de virtute** sunt două lucruri diferite, că raţiunea se împacă atât cu cea mai întunecată răutate, cât şi cu cea mai mare bunătate şi conferă uneia sau alteia dintre acestea o forţă considerabilă prin contribuţia sa, că ea este la fel de pregătită şi poate servi la executarea metodică, şi continuă, a unor intenţii bune sau **intenţii** rele, a unor maxime prudente sau a unor maxime necugetate, şi că toate acestea rezultă din natura sa ca să spunem aşa feminină. caic poate primi şi păstra, dar nu poate crea prin ea însăşi - toate acestea le-am prezentat în Supliment şi le-am lămurit prin exemple. Ceea ce am spus despre aceste lucruri şi-ar găsi foarte bine locul aici, dar a trebuit să le cuprind în Supliment, din cauza polemicii contra pretinsei raţiuni practice a lui Kant; nu pot decât să fac trimitere din nou la Supliment.

Dezvoltarea cea mai perfecţionată a raţiunii practice, în adevăratul sens al cuvântului, punctul cel mai înalt în care omul poate ajunge prin simpla folosire a raţiunii sale - prin care se arată cel mai clar diferenţa care îl separă de animale - este idealul reprezentat de înţelepciunea stoică. Căci etica stoică, la origine şi în esenţa sa. nu

este o ştiinţă a virtuţii, ci un ansamblu de precepte pentru alrăi după raţiune; la ea, scopul vieţii este fericirea obţinută prin liniştea spiritului. Virtutea nu se întâlneşte la stoici decât accidental; ea este un mijloc, şi nu un scop. De aceea etica stoică, prin esenţa şi punctul său de vedere, diferă în mod absolut de sistemele de morală care nu au în vedere decât virtutea, ca, de exemplu, preceptele Vedelor, cele ale lui Platon, ale creştinismului, ale lui Kant. Scopul eticii stoice este fericirea: T£Â,o<; xo euSatfioveii) *(virtutes onmes finem* ***habere*** *beatitiidinem);* astfel se exprimă Stobeos în *Expunerea Porticului* (Ecl., Cartea II, cap. VII, pag. 114 şi 138). Totuşi, etica stoică demonstrează că adevărata fericire nu se dobândeşte decât prin pacea şi liniştea profundă a spiritului axapa^toc , şi că această pace, la rândul ei, nu se obţine decât prin virtute, aceasta este ceea ce vrea să spună expresia: „Virtutea este binele suveran."

Neglijarea încet-încet a scopului lui în favoarea mijlocului, recomandarea virtuţii într-un mod care trădează o cu totul altă preocupare decât aceea a fericirii personale, şi care chiar este în contradicţie cu ea, constituie una dintre acele inconsecvenţe prin care, în orice sistem, adevărul cunoscut direct, sau,

cum se spune în mod mai puțin elegant, adevărul simțit, ne readuce pe drumul cel bun, chiar şi dacă forțează logica concluziilor; este ceea ce putem vedea în etica lui Spinoza care, din principiul său egoist *suum utile* ***qUarere,*** deduce, prin sofisme palpabile, o pură doctrină a virtuții. Originea moralei stoice, aşa cum am înțeles-o eu, constă deci în faptul de a şti dacă rațiunea, acest privilegiu al omului, care în mod indirect îi face viața şi greutățile ei mai uşoare, reglându-i comportamentul şi prin bunele rezultate pe care ea le produce, nu ar putea să-l facă să scape în mod, tot atât de direct, adică prin simpla cunoaştere şi dintr-o dată, - dacă nu în întregime, cel puțin în parte - de suferințele şi grijile de tot felul care se află din abundență în existența sa. Era socotit incompatibil cu rațiunea faptul că animalul de care ea este legată şi care, datorită ei, cuprinde şi domină o infinitate de lucruri şi obiecte, să fie totuşi expus în prezent, în cadrul circumstanțelor care pot conține cei câtiva ani ai unei vieți atât de scurte, atât de trecătoare, atât de nesigure, la dureri atât de violente, la o angoasă atât de mare rezultând din impetuozitatea dorințelor sau aversiunilor sale. S-a crezut că rațiunea nu putea avea o mai bună întrebuințare decât aceea pentru a-l ridica pe om deasupra acestor nenorociri şi a-l face invulnerabil. De aici şi preceptul lui Antistene: Aei exaoGou voG3i) r) (3po%ov (aut **mentem** parandam, aut laqueum) / Plut., *De stoic, repugn.,* c. 14/. Ceea ce

vrea să spună că viața este atât de plină de necazuri şi de chinuri, încât omul trebuie sau să o supună prin rațiune, sau să o părăsească.
S-a văzut că lipsurile nu dau naştere în mod direct şi necesar privațiunii şi suferinței, care rezultă mai degrabă din concupiscența nesatisfăcută, şi că această concupiscență este condiția însăşi fără de care cea dintâi nu ar deveni privațiune şi nu ar da. naştere suferinței. *Ov* Ttevta e\)7ir]v epya^eai *aXka EKiQv\na* (non paupertas dolorem efficit, sed cupiditas) / Epict, fragm. 25/. - S-a văzut în acelaşi timp, prin practică, că speranțele şi nu pretențiile noastre sunt cele care fac să apară şi alimentează dorința; - prin urmare, nu relele fără număr la care suntem expuşi toți, şi pe care nu le putem evita, şi nici bunurile pe care nu le putem avea sunt cele care ne tulbură şi ne chinuiesc, ci numai cantitatea mai mult sau mai puțin neînsemnată de bunuri sau de rele pe care o poate omul dobândi sau evita. Numai că nu numai bunurile sau relele pe care le putem dobândi sau evita în mod absolut, ci şi acelea pe care în mod relativ nu le putem dobândi sau evita ne lasă în întregime liniştiți. De aceea relele, care fac parte cumva din noi, sau bunurile, care trebuie să ne fie refuzate în mod necesar, sunt privite de noi cu indiferență; şi curând, grație acestei particularități a naturii umane, dorința se stinge şi devine incapabilă de a produce durerea, dacă nu există nici o speranță de a o alimenta. Se vede limpede din aceasta că fericirea se sprijină în întregime pe raportul dintre dorințele şi plăcerile noastre împlinite. Nu are importanță dacă cei doi membri ai acestui raport sunt mari sau sunt mici; raportul poate fi modificat atât prin creşterea unuia, cât şi prin micşorarea celuilalt. La fel, orice suferință rezultă dintr-o disproporție între ceea ce dorim sau aşteptăm şi ceea ce putem obține, disproporție care nu există decât pentru cunoaştere şi pe care o examinare mai atentă ar suprima-o'. De aceea Chrysippos ne spune: Aei £r]v *yo.x* ep.7rEtTttav xO3v qruaei ot)|.t8aiDot)tov (Stob., Ecl., 1. II, cVII, pag. 134) adică: „trebuie să trăim cu o cunoaştere potrivită mersului lucrurilor şi al lumii". întotdeauna, într-adevăr, când omul îşi părăseşte sângele rece, întotdeauna când el cade sub loviturile nenorocirii, fie că este cuprins de mânie, fie că se lăsa pradă descurajării, el arată prin aceasta că el a găsit lucrurile altfel decât se aştepta, prin urmare arată că s-a înşelat, că nu cunoştea nici lumea, nici viața, că nu ştia că natura neînsuflețită, din întâmplare, sau natura însuflețită, urmărind un scop opus sau chiar

' ..Ommnes perturbationes judicio censent fieri et opinione." (Cicero. ***Tuse.,***
IV. **6)** *To.pa.aae,* toua avGpcorcoix; *ov* ta rcpaYiaaxa, *aXka,* xa Ttepi тG5v 7ipa7fiaTO)v Soyiaorra **(Epictet, V)**

din răutate, contrazice la fiecare pas voințele particulare; el nu s-a folosit de rațiune pentru a ajunge la o cunoaştere generală a vieții; sau judecata este prea slabă în el pentru a recunoaşte în domeniul particularului ceea ce el admite în domeniul generalului; de aceea el este cuprins de mânie şi îşi pierde sângele rece[1]. De aceea, orice bucurie puternică este o eroare, o iluzie, pentru că bucuria dorinței satisfăcute nu este de lungă durată şi de asemenea pentru că **întregul** nostru bine sau întreaga noastră fericire nu ne sunt deja date decât pentru o vreme şi ca din întâmplare şi ne pot fi, prin urmare, smulse foarte repede. Toate durerile noastre provin din pierderea unei asemnea iluzii; iată de ce durerea şi gemetele sunt stranie înțeleptului şi de ce nimic nu i-ar putea zdruncina ataraxia.

Credincios acestui spirit şi tendinţelor Porticului, Epictet începe de aici şi ajunge şi el la această idee - care este un fel de centru al filosofiei sale - că trebuie să se facă o distincţie clară între ceea ce depinde de noi şi ceea ce nu depinde de noi şi să nu folosim niciodată drept bază ceea ce depinde de noi, căci astfel nu vom cunoaşte niciodată nici durerea, nici suferinţa, nici angoasa. Dar singurul lucru care depinde de noi este voinţa; şi astfel ne apropiem încet-încet de morala propriu-zisă, după ce am remarcat că - dacă relele şi bunurile noastre ne vin din lumea .exterioară, care nu depinde de noi -multiplicarea sau nemulţumirea interioară provin din voinţă. După aceea, s-a pus întrebarea care dintre cele două categorii, de mai sus trebuie să fie numită bonum şi care malum. La drept vorbind, totul era arbitrar, şi denumirea nu schimba cu nimic lucrurile. Totuşi. stoicii au început o discuţie interminabilă asupra acestei probleme cu peripateticienii şi cu epicureii; şi şi-au pierdut timpul încercând să stabilească o comparaţie imposibilă între două cantităţi ireductibile una cu cealaltă, aruncându-şi unii altora perceptele contrare şi paradoxale pe care le deduceau. Cicero ne-a lăsat, în ale sale ***Paradoxa,*** o culegere interesantă din aceste doctrine stoice.
Zenon, fondatorul Porticului, pare să fi apucat la început pe alt drum. Punctul său de plecare era următorul: pentru a ajunge la binele suveran, adică la fericire, **la** liniştea spiritului, omul trebuie să trăiască în acord cu sine însuşi: o(iO/˃iOYOi)|J.EV(oq ^r|V TOUTO 5e eon x«0 **eva** Ăoyov *x*[ai] cuiKpcouov ***C,T\v(consaţianter vivere;*** *hac* ***est secimclum*** *urnim-rationem el concordau silii vivere)* /Stob.. *EcL, elfi,* 1. II. c.
TOUTO, ya.p, %OTI TO amov *mxq* av8pamoio Jiavtcov TtBv *%axwv.* io ***xaţ*** rcpoA.n.M'Eiq xoiuaq, uv 5waoBm ecpapuoţ^iv taie ETU **nepouţ (Epict, dissert. 111.26)**

VII, pag. 132/. Şi în altă parte: apETT|v 8ia6eoiv eu)oa cu|.Kp(O'uo-o eaum, xepi otarv TOTjfhov *(virtutem esse animi affeciionem* ***sectah*** *perlolam vitam consentientem) /ibid.,* pag. 104/. Dar acest lucru nu era posibil decât cu condiţia ca omul să se conducă în mod raţional, după principii, şi nu după impresii schimbătoare şi capricii, mai ales dacă se are în vedere că numai maximele conduitei noastre, şi nu succesul sau împrejurările exterioare, sunt în puterea noastră. Pentru a fi întotdeauna consecvent cu sine, trebuiau deci alese maximele şi nu celelalte, şi astfel morala este repusă în drepturi.
Deja urmaşii imediaţi ai lui Zenon au considerat principiul moralei sale (a trăi în acord cu sine însuşi) prea formal şi prea gol. Ei i-au dat atunci un conţinut, adăugând „în conformitate cu natura'" oiao^oyo'Ul.ieVocx; TV qruaei *£,r\v* ; această nouă precizare, după mărturia lui Stobeos, i se datorează lui Cleante; ea trebuia să-l ducă foarte departe, având în vedere marea întindere a conceptului şi imprecizia formulării. într-adevăr, Cleante desemna prin aceasta întreaga natură în general; iar Chrysippos - natura umană în particular. Numai ceea ce se potrivea cu acesta trebuia considerat moral, aşa cum tot ce este pe potriva naturii animale poate fi considerat drept satisfacerea instinctelor sale; era o întoarcere energică la doctrina virtuţii, şi, cu orice preţ, critica a fost fondată pe fizică. Stoicii căutau înainte de toate unitatea de principiu; în sistemul lor Dumnezeu nu putea fi separat de lume şi nici invers.
Etica stoică, privită în ansamblul său, este în realitate o încercare preţioasă şi meritorie de a folosi raţiunea la o opera importantă şi salutară, şi anume stăpânirea durerii şi a suferinţei, pe scurt, a tuturor relelor care năpădesc viaţa.
Qua ratione queas traducere leniter aevum, Ne te semper inops agitet vexetqtue cupido, Ne pavor et rerum mediocriter utiiium spes.
în acest fel, omul ar avea parte în cel mai înalt grad de această demnitate, care îi aparţine în calitate de fiinţă raţională, şi care nu ar putea fi întâlnită la animale; numai cu această condiţie cuvântul demnitate are un sens pentru el. - Astfel prezentată, etica stoică ar putea deci figura aici ca un exemplu a ceea ce este raţiunea şi serviciile pe care le poate face ea. Scopul urmărit de doctrinele stoice prin mijlocirea raţiunii şi a unei morale bazate numai pe ea poate fi atins într-o anume măsură, căci practica ne arată că aceste caractere

raţionale numite în mod obişnuit filosofii practice sunt cele mai fericite; trebuie să adaug că sunt numiţi pe bună dreptate practici, deoarece, spre deosebire de filosoful propriu-zis, care transpune viaţa în concept, ei transpun conceptul în viaţă; - dar mai trebuie mult pentru această metodă să se poată ajunge la un rezultat perfect şi ca aplicarea dreptei raţiuni să ne ia de pe umeri toate greutăţile şi toate suferinţele vieţii şi să ne conducă la fericire. Este o contradicţie frapantă în a vrea să trăieşti fără să

suferi, contradicţie care este cuprinsă în întregime în expresia „viaţă fericită". Veţi înţelege ce vreau să spun, dacă mă veţi urma până la capătul expunerii. Această contradicţie se trădează deja în acea morală a raţiunii pure ca atare; stoicul nu este obligat să introducă în preceptele sale pentru viaţa fericită (căci etica sa în aceasta constă) îndemnul Ia sinucidere (aşa cum despoţii orientali au, printre bijuteriile lor, un flacon scump plin cu otravă) în cazul în care suferinţele corpului, pe care nici cele mai frumoase raţionamente din lume nu le-ar putea calma, ar ieşi învingătoare, fără a exista vreo speranţă de însănătoşire; atunci scopul unic al filosofului, fericirea, ar dispare şi el nu ar mai avea altă soluţie pentru suferinţă decât moartea, pe care trebuie să şi-o dea singur, ca şi cum ar lua oricare alt medicament. Se vede aici întreaga deosebire care există între etica stoică şi toate doctrinele pe care le-am menţionat mai sus; ele iau drept scop imediat virtutea, cumpărată chiar şi cu preţul celor mai mari suferinţe şi resping sinuciderea ca mijloc de a scăpa de durere; dar nici una dintre ele nu a putut să prezinte un argument decisiv împotriva sinuciderii şi s-au depus eforturi enorme care nu s-au soldat decât cu găsirea unor cuvinte specioase; în a patra noastră carte vom avea fireşte ocazia să formulăm adevăratul motiv. Această opoziţie face şi mai evidentă diferenţa care există între principiul fundamental al Porticului, care nu este decât un caz particular de eudemonism, şi cel al celorlalte doctrine în discuţie, deşi toate au puncte comune în concluzi'i şi se înrudesc în mod vizibil.
Contradicţia intimă pe care etica stoică o conţine în principiul său, apare şi mai bine în faptul că în idealul său, înţeleptul stoic, nu este niciodată o fiinţă vie şi este lipsit de orice adevăr poetic; el nu este decât un manechin inert, rigid, inaccesibil, care nu ştie ce să facă cu înţelepciunea sa şi ale cărui linişte, mulţumire şi fericire sunt în opoziţie directă cu natura umană, în aşa măsură că aceasta nici măcar nu poate fi imaginată. Cât de diferiţi de stoici sunt acei învingători ai lumii, acei oameni care se supun de bună voie ispăşirii, pe care ni-i prezintă înţelepciunea hindusă, pe care

i-a produs ea însăşi, sau acel Hristos salvator, figură .deala plina de viată, de un atât de mare adevăr poetic şi de o atât de malta semnificaţie şi pe care îl vedem totuşi, în pofida virtuţii sale perfecte, a sfinţeniei sale, a purităţii sale morale, expus celor mai crunte suferinţe![1]
*****
Cf. Cap. XVI, *Suplimente* (n.a.)

CARTEA A DOUA

LUMEA (CONSIDERATĂ) CA VOINŢĂ

PRIMUL PUNCT DE VEDERE

Obiectivarea voinţei

Nos habitat, nou tartara, seci nec sidera coelis Spiritiis, in nobis qui viget, lila facit.

§17
în prima carte am privit reprezentarea ca atare, adică numai sub forma sa generală. Totuşi, în ce priveşte reprezentarea abstractă, conceptul, am studiat-o şi în conţinut şi am văzut că ea nu are conţinut şi semnificaţie decât prin raportul său cu reprezentarea intuitivă, fără de care ea ar fi goală şi insignifiantă. Ajunşi astfel la reprezentarea intuitiv*, ne vom preocupa să-i cunoaştem conţinutul, determinările sale precise şi formele pe care ni le prezintă. Vom fi bucuroşi, mai ales, dacă ne vom putea pronunţa asupra semnificaţiei proprii, asupra acestei semnificaţii pe care numai *a* simţim şi datorită căreia aceste forme, care altfel ar fi străine şi insignifiante pentru noi, ne vorbesc direct, devin de înţeles şi câştigă în ochii noştrii un interes care cuprinde întreaga noastră fiinţă.
Să ne aruncăm ochii asupra matematicilor, ştiinţelor naturii, filosofiei, toate acestea fiind ştiinţe în care sperăm să găsim o parte a soluţiei pe care o căutăm. - Mai întâi, filosofia ne pare a fi un monstru cu mai multe capete, fiecare dintre acestea vorbind o limbă diferită. Totuşi, în ce priveşte aspectul particular care ne preocupă -semnificaţia reprezentării intuitive - nu toate sunt în dezacord; căci , cu excepţia scepticilor şi a idealiştilor, toţi filosofii sunt de acord cel puţin în aspectul esenţial - în ce priveşte un anumit obiect, fundamentul oricărei reprezentări, deosebit de ea în existenţa şi esenţa lui, şi totuşi la fel de asemănător ei, în toate părţile sale, cum poate fi un ou faţă de alt ou. Dar nu putem

spera nimic de aici; căci ştim că un asemenea obiect nu se poate distinge de reprezentare; considerăm, dimpotrivă, că aici nu este decât un singur şi acelaşi lucru, având în vedere că un obiect presupune întotdeauna un subiect, şi prin urmare nu este decât o reprezentare; să adăugăm că am recunoscut existenţa obiectului ca depinzând de forma cea mai generală a reprezentării, distincţia între „eu" şi „non-eu". In plus, principiul raţiunii, la care ne referim aici, nu este decât o formă a reprezentării, adică legătura constantă a reprezentărilor noastre, şi nu legătura întregului şir, finit sau infinit, al reprezentărilor noastre cu ceva ce nu ar fi reprezentarea şi care în consecinţă nu ar fi susceptibil să fie reprezentat. - Am vorbit mai sus despre sceptici şi despre idealişti în cadrul discuţiei despre realitatea lumii exterioare.
Să căutăm acum, în matematici, imaginea precisă pe care dorim să o avem despre această reprezentare, care nu ne este cunoscută până

acum decât din punctul de vedere foarte general al formei. Dar matematicile nu ne vorbesc despre reprezentări decât în măsura în care acestea umplu spaţiul şi timpul, adică în măsura în care sunt mărimi. Ele ne indică foarte exact cantitatea şi mărimea; dar cum nici una, nici cealaltă nu sunt niciodată decât relative, adică rezultă din compararea unei reprezentări cu alta, şi aceasta numai din punctul de[1] vedere al cantităţii, nu aici vom putea găsi explicaţia pe care o căutăm.
Să ne întoarcem acum privirea spre largul domeniu al ştiinţelor naturii şi numeroasele sale ramuri. Ele ori descriu formele, şi atunci este vorba despre *morfologie,* ori explică schimbările, şi atunci este vorba despre *etiologic.* Una studia'ză formele fixe, cealaltă materia în mişcare, după legile trecerii sale dintr-o formă în alta. Prima este ceea ce se numeşte, deşi impropriu, istoria naturală, în sensul larg al cuvântului; sub numele particular de botanică şi de zoologie, ea ne învaţă să cunoaştem diferitele forme - imuabile în cadrul curgerii necontenite a indivizilor, organici şi prin chiar aceasta determinaţi în mod stabil - care constituie, în mare parte, conţinutul reprezentării intuitive; toate aqe e^ sunt clasate, analizate, sintetizate, apoi coordonate în sisteme naturale sau artificiale şi puse sub forma de concepte, care permit să fie cuprins şi cunoscut întregul; putem chiar găsi, în toate acestea, un principiu de analogie, infinit nuanţat, care traversează întregul şi părţile (unitate de plan), şi graţie căruia toate fenomenele studiate par tot atâtea variaţii pe o temă unică. Mişcarea materiei prin aceste forme, sau crearea indivizilor, nu interesează această ştiinţă, deoarece fiecare individ provine din semenul lui prin procreaţie, iar această procreaţie, peste tot misterioasă, s-a sustras până acum cunoaşterii. Puţinul care se ştie despre ea aparţine fiziologiei, care este deja o ştiinţă naturală etiologică. De această ştiinţă se leagă mineralogia care, prin principiul său, aparţine morfologiei, mai ales atunci când devine geologie. Etiologia propriu-zisă este constituită din toate ştiinţele naturii care au drept scop esenţial studierea cauzelor şi a efectelor; ele ne arată cum o stare a materiei este în mod necesar determinată de o alta, după reguli infailibile; cum o schimbare determinată condiţionează şi produce o altă schimbare necesară şi determinată; este ceea ce ele numesc o explicaţie. în această categorie de ştiinţe, găsim în principal mecanica, fizica, chimia, fiziologia.
Dacă studiem aceste ştiinţe, ne vom convinge curând că soluţia pe care o căutăm nu ne va fi dată nici de etiologie, nici de morfologie.

Aceasta ne prezintă un număr infinit de forme, infinit de variate, dar toate caracterizate printr-un aer de familie incontestabil - adică reprezentări, care, în acest sens, ne rămân mereu străine şi răsar în faţa noastră ca nişte hieroglife de neînţeles. Etiologia, pe de altă parte, ne spune că, potrivit legii de la cauză la efect, o anumită stare a materiei produce o anumită alta şi, după această explicaţie, misiunea ! ei este încheiată. Astfel, ea se mărgineşte să ne demonstreze ordinea regulată după care fenomenele se produc în timp şi în spaţiu şi să demonstreze acest lucru pentru toate cazurile posibile; ea le atribuie un loc conform unei legi, a cărei experienţă i-a dat conţinutul; dar a cărei formă generală necesitatea - o ştim - sunt independente de experienţă. Dar despre esenţa intimă a oricăruia dintre aceste fenomene ne este imposibil să formulăm chiar şi cea mai mică concluzie: este numita *forţă naturală* şi este scoasă în afara domeniului explicaţiilor etiologice. Constanţa imuabilă cu care se produce manifestarea acestei forme, ori de câte ori se prezintă condiţiile la care ea se supune, se numeşte *lege a naturii.* Dar această lege a naturii, aceste condiţii şi această producere a unui fenomen într-un anume loc şi într-un

anume timp determinate sunt singurele lucruri pe care ştiinţa le cunoaşte şi poate să le cunoască vreodată. Forţa însăşi care se manifestă, natura intimă a acestor fenomene constante şi regulate, este pentru ea un secret care **nu-i** aparţine, nici în cazul cel mai simplu, nici în cazul cel mai complicat; căci, deşi etiologia a ajuns la cele mai perfecte rezultate în mecanică şi Ia cele mai imperfecte în fiziologie, totuşi forţa care face să cadă o piatră sau care face un corp să acţioneze asupra altui corp nu este mai puţin necunoscută şi misterioasă pentru noi, în esenţa sa, decât aceea care produce mişcările şi creşterea animalului. Mecanica admite ca inexplicabile materia, greutatea, impenetrabilitatea, transmiterea mişcării prin ciocnire, rigiditatea etc, ea le numeşte forţe fizice, iar apariţia lor regulată şi necesară, în anumite condiţii, o lege fizică: numai după aceea ea începe să explice; această explicare constă în a demonstra, cu o rigoare matematică, cum, unde şi când se manifestă fiecare forţă şi în a stabili o legătură între fiecare fenomen pe care ea îl întâlneşte la una dintre aceste forţe. Astfel procedează fizica, chimia, fiziologia, cu singura deosebire că ipotezele lor sunt mai numeroase, iar rezultatele lor mai slabe. Prin urmare, explicaţia etiologică a naturii întregi nu ar fi niciodată decât un inventar de forţe misterioase, o demonstraţie exactă a legilor care guvernează fenomenele în timp şi în spaţiu, de-a lungul evoluţiilor lor. Dar esenţa

intimă a forţelor astfel demonstrate ar rămâne tot necunoscută.-pentru că legea căreia i se supune ştiinţa nu face lumină asupra acesteia şi astfel ar trebui să ne mulţumim cu fenomenele şi cu succesiunea **lor.** Am putea aşadar să comparăm ştiinţa cu un bloc de marmură, în care numeroase vinişoare merg unele lângă altele, dar în care nu se vede drumul lor interior până la cealaltă faţă. Sau mai degrabă - dacă aveţi amabilitatea să-mi permiteţi o comparaţie amuzantă - filosoful, aflat în faţa ştiinţei etiologice complete a naturii, ar trebui să resimtă aceeaşi impresie ca un om care ar fi picat, fără să ştie cum, într-un grup complet necunoscut şi ai cărui membri, unul după altul, **iar** prezenta fără încetare pe unul dintre ei ca prieten sau rudă a lor şi i-ar face cunoştinţă cu el; în timp ce i-ar asigura că este încântat, filosoful nostru ar avea totuşi neîncetat pe buze întrebarea: Ce naiba am eu comun cu toţi oamenii aceştia?
Astfel, etiologia poate mai puţin ca niciodată să ne dea informaţiile dorite, informaţii cu adevărat fertile despre aceste fenomene, care ne apar ca reprezentări ale noastre; căci, în pofida tuturor acestor explicaţii, aceste fenomene nu sunt decât reprezentări, **al** căror sens ne scapă şi care ne sunt complet străine. înlănţuirea lor primordială nu ne dă decât legi şi ordinea realtivă a producerii lor în spaţiu şi în timp, dar nu ne spune nimic despre fenomenele înseşi. în. plus, legea cauzalităţii nu are valoare decât pentru reprezentările, pentru obiectele unei clase determinate şi nu are sens decât în măsura în care ea este presupusă de ele, ea nu există deci, precum aceste obiecte, decât în raport cu subiectul, adică în mod condiţionat; de aceea ea poate fi recunoscută pornind atât de la subiect, adică a priori, cât şi de la obiect, adică a posteriori, aşa cum ne-a demonstrat Kant.
Ceea ce cunoaştem de acum, după toate aceste cercetări, este faptul că nu este suficient să ştim că avem reprezentări, că aceste reprezentări sunt unele sau altele şi depind de o lege sau alta, a căror expresie generală este întotdeauna principiul raţiunii. Noi vrem să ştim semnificaţia acestor reprezentări; noi punem înterbarea dacă nu cumva le depăşeşte, caz în care lumea ar trebui să ni se prezinte ca un vis van sau ca o formă vaporoasă asemănătoare cu aceea a fantomelor; ea nu ar fi demnă să ne atragă atenţia. Sau, dimpotrivă, lumea nu este altceva decât reprezentate; nimic mai mult; şi atunci, ce este lumea? Este evident că acest ceva trebuie să fie total diferit de reprezentare, prin esenţa sa, şi ca formele şi legile reprezentării trebuie să-i fie cu totul străine. Prin urmare, nu putem porni de la reprezentare, pentru a ajunge la lume, urmând firul conducător al

acestor legi, care nu sunt decât legătura obiectului, a reprezentării. adică a manifestărilor principiului raţiunii.
Vedem deja din cele de mai sus că nu din afară trebuie să pornim pentru a ajunge la esenţa lucrurilor; am căuta în zadar, nu am ajunge decât la fantome şi la formulări; am semăna cu cineva care ar face turul unui castel pentru a găsi intrarea şi care, negăsind-o, ar desena faţada. Şi totuşi acesta este drumul pe care au mers toţi filosofii dinaintea mea.
§18
în realitate, ar fi imposibil să găsim semnificaţia pe care o căutăm a acestei lumi, care îmi apare în

mod absolut ca reprezentrea mea, sau mersul acestei lumi, ca simpla reprezentare a subiectului care cunoaşte, în ceea ce poate fi în afara reprezentării, dacă filozoful însuşi nu ar fi mai mult decât subiectul cunoscător pur (un cap înaripat de înger, fără corp). Dar, de fapt, el îşi are rădăcinile în lume; în calitate de *individ,* el, face parte din aceasta; numai cunoaşterea sa face posibilă reprezentarea lumii întregi; dar această cunoaştere însăşi are drept condiție necesară existența unui corp, ale cărui modificări sunt, am văzut, punctul de plecare al intelectului pentru intuiția acestei lumi. Pentru subiectul cunoscător pur, acest corp este o reprezentare ca oricare alta. un obiect ca toate celelalte obiecte. Mişcările sale, acțiunile sale nu sunt pentru el nimic mai mult decât modificările celorlalte obiecte senzoriale; ele i-ar fi la fel de stranii şi de neînțeles, dacă uneori semnificația lor nu i-ar fi revelată într-un . mod cu totul special. El ai" considera că acțiunile sale urmează motivelor care apar cu regularitate legilor fizice la fel cum modificările celorlalte obiecte urmează cauzelor, excitațiilor. motivelor. în ceea ce priveşte influența acestor motive, el nu ar considera-o decât legătura care există între fenomenele exterioare şi cauza lor. Esența intimă a acestor manifestări şi acțiuni ale corpului său i-ar fi de neînțeles; el ar numi-o cum ar vrea, forța, calitate sau caracter, dar tot nu ar şti nimic despre ea. Dar lucrurile nu stau astfel; nici pe departe, căci individul este în acelaşi timp subiectul cunoaşterii şi în aceasta găseşte el cheia enigmei; această cheie este *Voința.* Aceasta, numai aceasta îi dă cheia propriei sale existențe fenomenale, îi arăta semnificația ei. îi arăta forța interioară care îi constituie ființa, acțiunile, mişcarea. Subiectul cunoaşterii, prin identitatea sa cu corpul, devine un individ; din acest moment, acest corp îi este dat în două moduri diferite; pe de o parte ca reprezentare

în cunoaşterea fenomenală, ca obiect printre alte obiecte şi ca supus legilor lor; şi pe de altă parte, în acelaşi timp, ca acel principiu cunoscut în mod imediat de fiecare, pe care îl desemnează cuvântul *Voința.* Orice act real al voinței noastre este în acelaşi timp şi cu siguranță o mişcare a corpului nostru; nu putem voi în mod real **un** act fără a constata imediat că el apare ca o mişcare corporală. Actul voluntar şi acțiunea corpului nu sunt două fenomene obiective diferite, legate prin cauzalitate; acestea nu se află între ele în raportul de la cauză la efect. Ele nu sunt decât un singur şi acelaşi fapt; numai că acest fapt ne este dat în două moduri diferite: pe de o parte în mod imediat, pe de alta ca reprezentare senzorială. Acțiunea corpului **nu** este decât actul voinței obiectivate, adică privit în reprezentare. Vom vedea mai jos că aceasta este adevărată nu numai pentru acțiunile provocate de motive, ci chiar şi pentru acelea care urmează în mod involuntar unei excitații. Da, corpul întreg **nu** este decât voința obiectivată, adică devenită perceptibilă; este tocmai ceea ce această lucrare va demonstra şi va lămuri în continuare. în cartea precedentă, şi în discuția asupra principiului rațiunii, am numit corpul *obiectul imediat* privindu-l în mod voit numai din punctul de vedere al reprezentării. Aici, dintr-un punct de vedere opus, îl voi numi obiectivare a voinței. într-un anume sens mai putem spune şi: voința este cunoaşterea a priori a corpului; corpul este cunoaşterea a posteriori a voinței.
Hotărârile pe care le ia voința în ce priveşte viitorul nu sunt decât previziuni ale voinței asupra a ceea ce se va voi Ia un moment dat, nefiind realmente acte de voirrții. Numai execuția face dovada hotărârii; până la acest moment ea nu este decât un proiect care se poate schimba; căci ea nu există decât în intelect, *in abstracto.* Numai reflectarea face distincție între a vrea şi a face; în realitate, este acelaşi lucru. Orice act real, efectiv al voinței este fără întârziere şi în mod imediat act fenomenal al corpului; şi dimpotrivă, orice acțiune exercitată asupra corpului este efectivă şi în mod imediat o acțiune exercitată asupra voinței; sub această formă, ea se numeşte durere atunci când se împotriveşte voinței; când este în acord cu aceasta, dimpotrivă, se numeşte satisfacție sau plăcere. Gradațiile lor sunt diferite. Este cu totul greşit să dăm plăcerii şi durerii numele de *reprezentare;* acestea nu sunt decât dispoziții imediate ale actului de a vorbi sub forma sa fenomenală - corpul; ele sunt faptul necesar şi momentan al actului de a voi sau a nu voi impresia pe care o suferea corpul. Nu există decât un mic număr de impresii exercitate asupra

corpului care pot fi considerate imediat ca simple reprezentări; ele nu afectează voința şi. grație lor, corpul apare ca obiect imediat al cunoaşterii, obiect pe care noi îl cunoaştem deja în mod mediat, la fel ca pe toate celelalte, ca intuiție în intelect. Prin aceasta, vrem să desemnăm disponibilitățile simțurilor pur obiective, acelea ale vederii, ale auzului, ale tactului; dar voința nu este zdruncinată decât în măsura în care aceste organe afectate într-un mod specific, caracteristic lor, conform cu natura lor, şi

care produc o foarte slabă excitaţie asupra senzitivităţii mai puternice şi specific modificate a acestor părţi; voinţa nu inflenţează atunci cu nimic asupra acestei excitaţii, care se mărgineşte să dea intelectului datele din care va lua naştere intuiţia. Orice acţiune mai violentă sau necorespunzătoare asupra acestor organe este dureroasă, adică nu este pe placul voinţei, al obiectivitătii de care aparţin, de asemenea, aceste organe. -Slăbiciunea nervilor devine vizibilă atunci când impresiile care trebuiau să aibă numai gradul de forţă suficient pentru a deveni date ale **intelectului** ating un grad superior. în care caz ele excită.voinţa, adică produc plăcere sau durere; dar cel mai adesea este o durere obscură şi vagă: unele sunete şi o lumină puternică nu numai că sunt percepute în mod dureros, ci provoacă şi o dispoziţie ipohondrică maladivă care este greu de definit. - Şi în alte cazuri identitatea dintre corp şi voinţă se manifestă în aceea că orice mişcare violentă şi exagerată a voinţei, adică orice acţiune în forţă, zdruncină imediat corpul şi întregul organism, tulburând funcţiile sale vitale. Acest aspect va fi găsit dezvoltat în mod specia! în *Voinţa în natură,* pag. 27 din ediţia a doua, pag. 28 din ediţia a treia. în sfârşit, cunoaşterea pe care eu o am despre voinţa mea, deşi imediată, este inseparabilă de cunoaşterea pe care o am despre corpul meu. Eu nu-mi cunosc voinţa în totalitatea sa; nu o cunosc în unitatea sa şi nici nu o cunosc perfect în esenţa sa; ea nu-mi apare dedat în actele sale izolate, prin urmare în timp, care este forma fenomenală a corpului meu, ca a oricărui alt obiect; de aceea corpul meu este condiţia cunoaşterii voinţei mele. Nu pot, la drept vorbind, să-mi reprezint această voinţă fără corpul meu. In expunerea despre principiul raţiunii, am considerat voinţa, sau mai degrabă subiectul actului de a voi, drept o categorie particulară de reprezentări sau obiecte; dar atunci considerăm că acest obiect se confundă cu subiectul, adică încetând să mai fie obiect: pentru mine, în această identificare era un fel de miracol, este chiar miracolul prin excelenţă ; pasajul în discuţie este, într-o anumită măsură.

explicaţia acestui lucru. în măsura în care îmi cunosc voinţa ca obiect, o cunosc ca şi corp; dar atunci înseamnă că pătrund în prima clasă de reprezentări pe care am menţionat-o în acest capitol, aceea a obiectelor reale. Pe măsură ce vom înainta, vom vedea că această primă categorie de reprezentări îşi află explicaţia în cea de-a patra categorie pe care am stabilit-o şi care i se arată mai mult subiectului, în calitate de obiect; şi reciproc, prin legea motivaţiei, care domină această a patra categorie, reuşim să înţelegem esenţa însăşi a principiului regulator al primeia, legea cauzalităţii, şi tuturor fenomenelor pe care acest principiu le guvernează.

Această identitate dintre corp şi voinţă, pe care tocmai am expus-o în grabă, trebuie scoasă în relief, aşa cum am făcut-o noi aici pentru prima dată, şi cum o vom face şi mai mult, pe măsură ce vom înainta, adică am ridicat-o de la cunoştinţa imediată a cunoaşterii *in concreto* la cunoştinţa raţională sau, cu alte cuvinte, am transpus-o în ^ cunoaştere *in abstracto;* dar natura sa se opune ca ea să fie demonstrată, adică să se arate că ea decurge ca o cunoaştere mediată dini ■■•-o altă cunoaştere imediată, pentru că ea este cea mai imediată dintre cunoaşterile noastre şi dacă noi nu o înţelegem şi nu o fixăm ca ainre, vom încerca în zadar să o deducem, printr-un mijloc oarecare, dintr-o cunoaştere anterioară. Este o cunoaştere de un gen special, al cărei adevăr, din acest motiv, nu se poate încadra în nici una dintre rubricile în care eu am împărţit adevărurile, în expunerea mea despre principiul raţiunii, şi anume: adevăr logic, empiric, metafizic şi metalogic; căci el nu este, ca toate aceste adevăruri, raportul dintre o reprezentare abstractă şi o altă reprezentare sau forma necesară unei reprezentări intuitive ori abstracte;\l este relaţia unei judecăţi cu raportul care există între o reprezentare intuitivă şi ceea ce departe de a fi o reprezentare, este complet diferit: voinţa. Din acest motiv, aş putea distinge acest adevăr de toate celelalte şi să-1 numesc adevărul filosofic prin excelenţă *{%ax eţxrţv)* . I se pot da diverse expresii şi să spunem: corpul meu şi voinţa mea sunt unul şi acelaşi lucru; - sau: ceea ce eu numesc corpul meu în calitate de reprezentare intuitivă, o numesc voinţa mea, în măsura în care am conştiinţa ei într-un mod cu totul diferit şi care nu suportă comparaţie cu nici o alta; - sau; corpul meu, în afară de faptul că este reprezentarea mea, nu este decât voinţa mea.[1]

Cf. *Supliment,* cap. **XVIII** (n.a.)

§19

Dacă. în Cartea întâi, am declarat, nu fără o strângere de inimă, că trupul nostru, ca toate celelalte obiecte din lumea intuiţiei, nu este pentru noi decât o pură reprezentare a subiectului care cunoaşte, de

acum vedem limpede ceea ce, în conştiinţa fiecăruia, distinge reprezentarea corpului său de aceea - complet asemănător în rest - a celorlalte obiecte; această deosebire constă în faptul că trupul mai poate fi cunoscut şi într-un alt mod absolut diferit şi care este desemnat prin cuvântul *voinţa;* această dublă cunoaştere a corpului nostru ne dă lămuriri despre acesta, despre actele şi mişcările sale, ca şi despre reacţiile sale la influenţele exterioare, pe scurt, despre ce este în afara reprezentării, despre ce este în sine, lămuriri pe care nu le putem obţine în mod direct despre esenţă, despre acţiunile, despre pasivitatea celorlalte obiecte reale.
Prin raportul său particular cu un singur corp care, privit în afara acestui raport, nu este pentru el decât o reprezentare ca toate celelalte, subiectul care cunoaşte este un individ. Dar acest raport, în virtutea căruia el a devenit individ, nu există decât între el şi una singură dintre reprezentările sale; de aceea şi ea este singura pe care el o percepe în. acelaşi timp şi ca o reprezentare, şi ca act de voinţă. Apoi, când se face abstracţie de acest raport special, de această cunoaştere dublă şi eterogenă a unui singur şi acelaşi lucru, corpul, acesta nu mai este decât o reprezentare ca toate celelalte; atunci individul care cunoaşte, pentru a se orienta, trebuie să admită una dintre următoarele două ipoteze; sau ceea ce distinge această unică reprezentare constă numai în faptul că ea este singura care îi este astfel cunoscută sub un dublu raport, în faptul că acest obiect al intuiţiei este sigurul pe care el îl înţelege sub acest dublu aspect, în sfârşit în faptul că această distincţie se explică nu printr-o diferenţă între acest obiect şi toate celelalte, ci prin aceea care există între raportul cunoaşterii sale cu acest unic obiect şi raportul cunoaşterii sale cu toate celelalte obiecte; - sau trebuie să admită că acest obiect este absolut diferit de celelalte: că numai el dintre toate este în acelaşi timp şi voinţă, şi reprezentare, că toate celelalte nu sunt decât reprezentări, adică doar fantome, şi că prin urmare corpul său este singurul individ real din lume, adică singurul fenomen de voinţă, singurul obiect imediat al subiectului. Putem, este adevărat, să dovedim, într-un mod sigur, că celelalte obiecte, privite ca simple reprezentări, sunt asemănătoare corpului

nostru, adică, la fel ca şi acesta, ocupă un loc în spaţiu (acest spaţiu care el însuşi nu poate exista decât ca reprezentare) şi la fel ca şi el, acţionează în spaţiu; acest lucru poate fi dovedit, spun eu, prin legea cauzalităţii, aplicabilă fără putinţă de tăgadă reprezentărilor a priori şi care nu admite nici un efect fără cauză; dar, fără a mai vorbi de faptul că dintr-un efect nu este permis să se deducă decât o cauză în general, şi nu o cauză identică, este evident că aici ne aflăm pe terenul reprezentării pure, pentru care este valabilă numai legea cauzalităţii şi dincolo de care ea nu ne poate conduce niciodată. Or, aşa după cum am arătat în Cartea întâi, toată problema realităţii lumii exterioare se reduce la următorul lucru: obiectele cunoscute numai ca reprezentare, de către individ, sunt oare, ca şi propiul său corp, fenomene de voinţă? Să negăm lumea exterioară, acesta este răspunsul *egoismului teoretic,* care considera toate fenomenele, cu excepţia propriului său individ, drept nişte fantome, la fel ca şi *egoismul practic,* care. în. practică, nu vede şi nu tratează ca realitate, decât persoana proprie, iar toate celelalte sunt socotite ireale. Niciodată egoismul teoretic nu va putea fi contrazis prin dovezi; totuşi, el nu a fost niciodată folosit în filosofie decât ca sofism, şi nu expus drept convingere. în această din urmă calitate el nu ar putea fi întâlnit decât într-o casă de alienaţi mintal; iar atunci el trebuie contrazis printr-un duş rece, şi nu printr-un raţionament; de aceea nu vom ţine deloc seama de el şi îl vom considera drept ultimul bastion al scepticismului, care, prin natura lui, este artificios. Totuşi, cunoaşterea noastră, întotdeauna legată de individ, şi tocmai prin aceasta limitată, cere ca individul, deşi este doar *unul,* să poată cunoaşte totuşi totul şi chiar această limitare este aceea care face să apară nevoia unei ştiinţe filosofice; de asemenea, noi, care căutăm în filosofie în mod special uri mijloc pentru a împinge cât mai departe graniţele cunoaşterii noastre, nu vom privi acest argument al egoismului teoretic, pe care scepticismul ni-l opune aici, decât ca un mic fort de frontieră, care fără îndoială este întotdeauna de necucerit, dar din care, în acelaşi timp, soldaţii nu pot ieşi niciodată; de aceea trecem pe lângă el fără să-1 atacăm; nu este nici un pericol dacă îl avem în spatele nostru.
Avem deci acum despre esenţa şi despre activitatea propriului nostru corp o dublă cunoaştere foarte semnificativă şi care ne este il;itii în două moduri foarte diferite; ne vom servi de aceasta ca de o cheie pentru a pătrunde până la esenţa tuturor fenomenelor şi a tuturor obiectelor din natură care nu ne sunt date, în conştiinţă, ca fiind propriul nostru corp, şi pe care în consecinţă nu le cunoaştem în două

moduri, ci nu sunt decât reprezentările noastre; noi le vom judeca prin analogie cu corpul nostru şi vom presupune că dacă, pe de o parte, ele sunt asemănătoare lui ca reprezentări, şi, pe de altă parte, dacă le adăugăm existenţa în calitate de reprezentare a subiectului, restul, prin esenţa lui, trebuie să fie acelaşi lucru ca acela pe care îl numim în noi *voinţă.* Ce alt fel de existenţă sau de realitate am putea atribui, într-adevăr, lumii corpurilor? De unde să luăm elementele din care să o compunem? Din afară? Dar în afara voinţei şi a reprezentării noi nu putem gândi nimic. Dacă vrem să atribuim cea mai mare realitate lumii corpurilor, pe care le percepem în'mod imediat, în reprezentarea noastră, ar însemna să i-o dăm pe aceea pe care o are, în ochii fiecăruia, propriul nostru corp; căci acesta este pentru toată lumea lucrul cel mai real. Dar dacă analizăm realitatea acestui corp şi a acestor acţiuni, nu găsim în el - în afara faptului că el este reprezentarea noastră - decât un singur lucru, acela că el este *voinţa* noastră; de aici provine întreaga sa realitate. Nu putem, prin urmare, să găsim altă realitate pe care să o aşezăm în lumea corpurilor. Dacă există ceva mai mult decât reprezentarea noastră, trebuie să spunem că în afara reprezentării, adică în el însuşi şi prin esenţa lui, acest lucru trebuie să fie ceea ce găsim în mod imediat în noi sub numele de voinţă. Spun: prin esenţa sa. Trebuie mai întâi să învăţăm să cunoaştem mai bine această esenţă, pentru a o putea distinge de tot ceea ce nu este ea, de tot ceea ce deja aparţine fenomenul său, sub numeroasele sale forme; de exemplu, trebuie să ştim când ea este însoţită de cunoaştere şi prin urmare când este în mod necesar determinată de motive; această determinare, după cum vom vedea mai departe, deja nu mai aparţine esenţei voinţei, ci fenomenului ei, omul său animalul. De asemenea, când voi spune: forţa care face să cadă piatra este. în esenţa sa, în sine şi în afara oricărei reprezentări, voinţa, nu va trebui să pun în propoziţia mea ideea ridicolă că piatra, prin căderea ei, se supune unui motiv conştient pentru că aşa ni se prezintă şi noua voinţa.' - Acum vom explica pe larg şi vom rdemonstra şi dezvolta mai clar în ansamblul său ceea ce am spus

Astfel, nu suntem de acord cu Bako von Verulam care crede *(De augiiment, scient.,* cartea IV *in fine)* că toate mişcările mecanice şi fizice ale corpurilor nu au loc decât după o percepţie prealabilă. Este totuşi oarecare adevăr în această propoziţie eronată. La fel stau lucrurile şi în cazul lui Keplcr. când, în dizertaţia sa **despre** planeta Marte. el presupune că planetele trebuie să fie înzestrate cu cunoaştere din moment ce îşi găsesc atât de corect drumul lor eliptic şi îşi reglează atât de bine vite/a încât ariile suprafeţei lor de revoluţie sunt întotdeauna proporţionale cu timpul în **care** le parcurg.

până acum în grabă şi dintr-un punct de vedere foarte general.'

§20

Ca esenţă în sine a propriului corp, cu alte cuvinte ca fiind lucrul însuşi care este corpul nostru, când el nu este obiect al intuiţiei, şi prin urmare reprezentare, voinţa, aşa cum am arătat, se manifestă în mişcările voite ale corpului, în măsura în care acestea nu sunt altceva decât actele vizibile ale voinţei, coincid în mod imediat şi absolut, sunt una şi aceeaşi cu ea şi nu diferă de ea decât prin forma de cunoaştere, sub care s-au manifestat ca reprezentare.

Aceste acte de voinţă au întotdeauna o bază, aflată în afara lor, în motivele lor. Totuşi, ele nu determină niciodată decât ceea ce eu vreau la un *anumit moment*, într-un *anumit loc,* într-o *anumită împrejurare,* şi nu actul meu de voinţă în general, adică principiul care caracterizează întregul meu act de voinţă. Prin urmare este imposibil să deducem din motive explicaţia actului meu de voinţă, în esenţa lui.; ele nu fac decât să determine manifestările sale la un moment dat: ele nu sunt decât ocazia în care voinţa mea se arată. Voinţa, dimpotrivă, se află în afara domeniului legii motivaţiei; numai fenomenele sale, în anumite puncte ale duratei, sunt în mod necesar determinate de ea. Din punct de vedere al caracterului meu empiric, motivul este o explicaţie suficientă a acţiunilor mele; dar dacă mă sustrag acestui punct de vedere şi mă întreb de ce, în general, vreau mai degrabă lucrul acesta decât celălalt, nici un răspuns nu este posibil, pentru că numai fenomenul voinţei este supus principiului raţiunii; ea însăşi nu i se supune, şi din acest motiv o putem considera ca fiind fără raţiune *(grundlos).* Consider că se cunoaşte doctrina lui .Kant despre caracterul empiric şi caracterul raţional, ca şi ceea ce am spus eu însumi în *Probleme fundamentale ale eticii* (pag. 48 - 58 şi pag. 178 şi urm. din ediţia I, pag. 174 şi urm/, din ediţia a Ii-a) şi tot ce este în legătură cu acestea; de altfel, vom\vorbi mai larg despre aceste lucruri în Cartea a patra. Aici vreau numai să remarc că raţiunea existenţei unui fenomen prin altul, adică în cazul nostru raţiunea existenţei actului prin motiv, nu se opune nicidecum ca esenţa să fie voinţa şi că ea însăşi nu are nici o bază, deoarece principiul raţiunii, în toate manifestările sale, nu este decât forma cunoaşterii, iar acţiunea sa nu priveşte decât reprezentarea, fenomenul, vizibilitatea voinţei, şi nu voinţa însăşi care devine vizibilă.

Cf. cap. **XIX din** *Suplimente,* (n.a)

Prin urmare, orice, act al corpului meu este fenomenul unui act al voinţei mele, în care se exprimă, în virtutea motivelor date, voinţa mea însăşi, în general şi în ansamblul său, cu alte cuvinte caracterul meu; dar condiţia necesară şi prealabilă a oricărei acţiuni a corpului meu trebuie să fie de asemenea un fenomen al voinţei mele, căci manifestarea sa nu ar putea depinde de ceva care nu ar exista în mod imediat şi numai prin ea, care nu i-ar aparţine decât din întâmplare 'în care caz însăşi manifestarea ei ar fi un efect al întâmplării); ace condiţie este corpul în ansamblul său. El trebuie deci să fie dej;; n fenomen al voinţei şi să se afle cu voinţa mea în ansamblul ei, cu al' cuvinte caracterul meu raţional, al cărui fenomen, în timp, esi caracterul meu empiric, în acelaşi raport în care se află un act izolat i corpului cu un act izolat al voinţei. Astfel, corpul meu nu este altce\ decât voinţa mea devenită vizibil; el este voinţa mea însăşi, după cum ea este obiect al intuiţiei, reprezentare din prima categorie. - Ir sprijinul acestei propoziţii, am arătat deja că orice impresie exercitată asupra corpului afectează imediat voinţa şi că din acest punct de vedere ea se numeşte plăcere sau durere şi, când este într-un grad mai scăzut, senzaţiile plăcută sau neplăcută; invers, am arătat că orice acţiune a voinţei, afectare sau pasiune, descumpăneşte corpul şi suspendă cursul funcţiilor sale. - Totuşi există o explicaţie etiologică, deşi foarte imperfectă, a naşterii corpului meu, a dezvoltării sale, a păstrării saleţ explicaţia fiziologică. Dar ea explică corpul aşa cum motivele explică actul. Dacă, prin urmare, determinarea unui act izolat de către un motiv şi urmările sale necesare nu împiedică ca acest act, în general şi în esenţa sa, să nu fie fenomenul unei voinţe, care ea însăşi nu se explică, la fel nici explicaţia fiziologică a funcţiilor corpului nu supără cu nimic explicaţia filosofică, adică aceea ca realitatea corpului şi ansamblul funcţiilor sale nu este decât obictivarea acestei voinţe care apare în actele acestui aceluiaşi corp, sub influenţa unor motive. Totuşi fiziologia încerca să explice aceste manifestări, aceste mişcări supuse în mod imediat voinţei, printr-o cauză inerentă organismului, ca, de exemplu, atunci când ea explica mişcarea muşchilor printr-un aflux de lucruri, „în acelaşi fel cum o frânghie udă se întinde", spune Reil în ale sale *Arhive fiziologice* (VI, pag. 153) ; dar admiţând că ajungem, pe acesta cale, la o explicaţie completă, aceasta nu ar altera cu nimic adevărul, imediat cert, ca orice mişcare voită (funcţii animale) este fenomenul unui act al voinţei. Explicaţia fiziologică a vieţii vegetative este de asemenea insuficientă şi ar reuşi tot atât de puţin să altereze acest adevăr: că viaţa animală,

în ansamblul ei şi în dezvoltarea ei, nu este decât un fenomen al voinţei. In general, aşa cum am arătat mai sus, orice explicaţie etiologică trebuie să se mărginească la a determina, în spaţiu şi în timp, locul necesar al unui fenomen şi necesitatea producerii lui în chiar acest loc, în virtutea unor legi precise. în acest fel, esenţa certă a oricărui fenomen este necunoscută; ea este presupusă de orice explicaţie etiologică şi desemnată sub numele de forţă, de lege a naturii sau - când este vorba despre acţiunile noastre - sub acela de caracter sau de voinţă.

Astfel, deşi orice act izolat presupune un caracter determinat şi este consecinţa necesară a unor motive date, deşi creşterea, nutriţia şi toate modificările operate în corp rezultă în mod necesar din acţiunea unei cauze, totuşi ansamblul actelor şi prin urmare orice act izolat şi condiţiile sale, corpul însuşi care le conţine, şi prin urmare şi procesul al cărui element este şi care îl constituie, toate acestea nu sunt altceva decât fenomenul voinţei, manifestarea vizibilă, obiectivitatea voinţei. De aici provine acesta înţelegere perfectă care există între corpul omului sau al animalului - înţelegere asemănătoare, deşi într-un grad superior, cu aceea care există între unealtă şi voinţa muncitorului, şi manifestându-se ca finalitate, altfel spus ca posibilitate a unei explicaţii teologice a corpului. Părţile corpului trebuie să corespundă perfect principalelor dorinţe prin care se manifestă voinţa; ele trebuie să fie expresia ei vizibilă; dinţii, esofagul şi traiectul intestinal sunt foamea obiectivată; la fel, părţile genitale sunt instinctul sexual obiectivat, mâinile care apucă , picioarele care merg repede corespund acţiunii deja mai puţin imediate a voinţei pe care ele o reprezintă. Aşa cum forma umană în general corespunde voinţei umane în general, la fel forma individuală a corpului, foarte caracteristică şi foarte expresivă în consecinţă, în ansamblul său şi în toate părţile sale, corespunde unei modificări individuale a voinţei, unui caracter particular. Un fapt foarte remarcabil este acela că Parmenide a exprimat deja acest adevăr în versurile care urmează, pe care Ic citează Aristotel *{Metafizică,* III. >):

Qq

yap

e%et
Troc; voocj avOpomotat jiapeaxrixev xo yap COITO EGTIV, OTOP cppovra, |j£?c£cov cp-uan; avepomotoi. Kca KX<JI x[ai] Ttavxi xo yap JcÂeov eon vor||Lia.

(us enim cuique complexio membrorum flexibilium se liabet, ita mens, hominibus adest; idem namque est, quod sapit, membrorum natura hominibus, et omnibus et **Omni;** quodenim plus est, intelligentia est.)[1].
După aceste consideraţii, dacă cititorul şi-a făcut o cunoaştere *in abstracto,* adică precisă şi certă a ceea ce fiecare ştie în mod direct *in concreto,* în calitate de sentiment, adică faptul că este voinţa sa, obiectul cel mai imediat al conştiinţei sale, care constituie esenţa intimă a propriului său fenomen, manifestându-se ca reprezentare atât prin acţiunile sale, cât şi prin substratul lor permanent, corpul; dacă aţi înţeles că această voinţă nu se încadrează totuşi complet în acest mod de cunoaştere în care obiect şi subiect se afla împreună, dar că ea ni se prezintă în aşa fel încât subiectul se distinge cu greutate de obiect, fără a fi totuşi cunoscut în ansamblul său, ci numai în actele sale izolate, dacă, spuneam, împărtăşiţi convingerea mea în această privinţă, veţi putea, graţie ei, să pătrundeţi esenţa intimă a naturii întregi, cuprinzând toate fenomenele pe care omul le recunoaşte, nu în mod imediat şi mediat în acelaşi timp, cum procedează în cazul propriului sau fenomen, ci numai în mod indirect, printr-o singură modalitate, aceea a reprezentării. El va descoperi, că esenţa intimă, această voinţă nu numai în fenomenele întru totul asemănătoare cu al său propriu, la oameni şi la animale; dar dacă va reflecta puţin mai mult, va ajunge să recunoască ca universalitatea fenomenelor , atât de diverse pentru reprezentare, au o singură şi aceeaşi esenţă, aceeaşi care îi este în mod intim, imediat şi cel mai bine cunoscută decât oricare alta, în sfârşit aceea care, în manifestarea ei cea mai vizibilă, poartă numele de voinţă. El o va vedea în forţa care face să crească şi să rodească planta şi să se cristalizeze mineralul, care îndreaptă acul magnetic spre nord, în şocul pe care îl resimte la atingerea a două metale eterogene; el o va găsi în afinităţile elective ale corpurilor, arătându-se sub forma de atracţie sau de respingere, de combinare sau de descompunere; o va găsi până şi în gravitaţia care acţionează atât de puternic în orice materie şi atrage piatra spre pământ, că Pământul spre Soare. Numai reflectând ia toate aceste lucruri ajungem, ■ deplasând fenomenul, la lucrul în sine. „Fenomen" înseamnă reprezentare şi nimic mai mult; şi orice reprezentare, orice obiect este fenomen. Lucrul în sine este numai voinţa; în această calitate, ea nu
Cf. capitolului XX din *Suplimente,* precum şi tratatul meu despre *Voinţa in natură,* capitolele ..Fiziologie" şi „Anatomie comparată"' unde am dezvoltat ceea ce aici menţionez numai (n. a.)

este nicidecum reprezentare, ci se deosebeşte de această *toto genere;* reprezentarea, obiectul, este fenomenul, manifestarea vizibilă este obiectivizarea voinţei. Voinţa este substanţa intimă, nucleul oricărui lucru, ca şi al ansamblului; ea este aceea care se manifestă în forţa oarbă a naturii; ea se regăseşte în comportarea raţională a omului; dacă cele două diferă atât de profund, această diferenţă constă în intensitate şi nu în esenţă.
§22
Lucrul în sine (vom păstra expresia kantiană, ca o formulare consacrată), care, ca şi ea, nu este niciodată un obiect - pentru care orice obiect nu mai este deja decât fenomenul său, şi nu el însuşi - are nevoie, pentru a fi gândit în mod obiectiv, să împrumute un nume şj o noţiune de la ceva dat în mod obiectiv, prin urmare de la unul dintre fenomenele sale; dar, acesta, pentru a satisface inteligenţa, trebuie să fie cel mai perfecţionat dintre toate, adică cel mai vizibil, cel mai dezvoltat şi în plus luminat direct de cunoaştere; or, tocmai în aceste condiţii se află voinţa umană. Trebuie să remarc faptul că nu mă servesc aici decât de o *denominatio a fortiori,* prin care dau conceptului de voinţă o extindere mai mare decât aceea pe care o avea până acum. Să distingi ceea ce este identic în fenomene diferite şi ceea ce este diferit în fenomene asemănătoare este, şi Platon a repetat-o adesea, o condiţie pentru a face filosofic Or, nu s-a recunoscut până acum că esenţa oricărei energii, latente sau activă, în natură, este identică cu voinţa şi erau considerate ca eterogene diferitele fenomene care nu sunt decât specii diverse ale unui gen unic; de aici rezultă şi faptul că nu putea exista un cuvânt pentru a exprima conceptul acestui gen. Am denumit deci genul după specia cea mai perfecţionată, a cărei cunoaştere uşoară şi imediată ne conduce la cunoaşterea mediată a tuturor celorlalte. Dar, pentru a nu ne pomeni opriţi de o perpetuă neînţelegere, trebuie să-i putem da acestuia extinderea pe care~eu o cer

pentru el şi să nu ne încăpăţânăm să înţelegem prin acest cuvânt numai una dintre speciile de voinţă pe care el a desemnat-o până acum, aceea care este însoţită de cunoaştere şi care se determină prin motive, şi numai prin motive abstracte, adică voinţa raţională care, aşa cum am spus, este fenomenul cel mai vizibil al actului de voinţă. Trebuie să despărţim, în gândire, esenţa intimă a acestui fenomen, care ne este cel mai imediat cunoscut, să o transpunem în celelalte fenomen^ mai mici şi mai obscure ale voinţei,

reuşind astfel să lărgim conceptul acesteia. - Cititorul s-ar înşela, dar atunci în sens opus, asupra a ceea ce eu vreau să spun, dacă ar crede că poate desemna indiferent cum, fie prin cuvântul voinţă, fie prin oricare alt cuvânt, această esenţă în sine a oricărui fenomen. Aşa ar sta lucrurile, dacă ne-am mulţumi să deducem existenţa acestui lucru în sine şi dacă nu l-am cunoaşte decât în mod mediat şi *in abstracta;* atunci l-ani putea numi oricum am vrea. Denumirea nu ar fi atunci decât semnul unei necunoscute. Or, cuvântul voinţă desemnează ceea ce trebuie să ne dezvolte, ca un cuvânt magic, esenţa fiecărui lucru din natură, şi nu o necunoscută sau concluzia nedeterminată a unui silogism. Este ceva cunoscut în mod imediat, şi cunoscut astfel încât ştim şi înţelegem ce este voinţa mai bine decât orice altceva, - Până acum conceptul de voinţă a fost integrat în conceptul de forţă; eu voi proceda tocmai invers, considerând orice forţă a naturii drept voinţă. Să nu se creadă că este vorba doar de o joacă de-a cuvintele, de o discuţie inutilă, ea este, dimpotrivă, de cea mai mare însemnătate şi de cea mai mare importanţă. Căci, în ultimă analiză, cunoaşterea intuitivă a lumii obiective, adică fenomenul, reprezentarea, este aceea care stă la baza conceptul de forţă; din aceasta derivă el. El provine din acel domeniu unde domnesc cauza şi efectul, adică din reprezenatrea intuitivă, şi înseamnă esenţa motivului, unde explicaţia etiologică nu mai este posibilă, dar unde se află datul prealabil oricărei explicaţii etiologice. Dimpotrivă, conceptul de voinţă este singurul, dintre toate conceptele posibile, care nu îşi are originea în fenomen, într-o simplă reprezentare intuitivă, ci provine din fondul însuşi, din conştiinţa imediată a individului, în care el se recunoaşte el însuşi, în esenţa sa, în mod imediat, fără nici o formă, nici chiar aceea.a subiectului şi a obiectului, având în vedere că în cazul de faţă cel care cunoaşte şi cunoscutul coincid. Să raportăm acum conceptul de forţă la conceptul de voinţă; aceasta ar însemna. în realitate, să raportăm un necunoscut la ceva infinit mai cunoscut, dar ce spun eu?, chiar la singurul lucru pe care îl cunoaştem în mod imediat şi absolut; ar însemna să 'ne lărgim considerabil cunoaşterea. Dacă, dimpotrivă, integrăm - cum s-a procedat până acum - conceptul de voinţă în conceptul de forţă, ne., privăm de singura cunoaştere imediată pe care o avem despre esenţa însăşi a lumii, înecând-o într-un concept abstract luat din practică şi care, prin urmare, nu ne va permite niciodată să o depăşim.

§23
Voinţa , ca lucru în sine. este absolut diferită de fenomenul său şi indiferentă de toate formele fenomenale în care ea pătrunde pentru a se manifesta şi care, în consecinţă, nu privesc decât *obiectivitatea* sa şi îi sunt străine ei însăşi. Chiar şi forma cea mai generală a reprezentării, aceea a obiectului, în opoziţie cu subiectul, nu o atinge; şi **mai** puţin formele supuse acesteia, şi a căror expresie generală este principiul raţiunii, căruia îi aparţin spaţiul şi timpul, şi prin urmare pluralitatea care rezultă din aceste două forme şi care nu este posibilă decât prin ele. Din acesta din urmă punct de vedere, voi numi spaţiul şi timpul - după o veche expresie a scolasticii, asupra căreia atrag atenţia o dată pentru totdeauna - *principium individuationis;* căci numai prin intermediul spaţiului şi timpului ceea ce este *unul* şi *asemănător* în esenţă sa şi în conceptul său ne apare ca diferit, ca pluralitate, fie în domeniul coexistenţei, fie în cel al succesiunii. Spaţiul şi timpul sunt prin **urmare***principium indivichia/ionis,* obiectul tuturor disputelor şi uturor contestaţiilor scolasticii - care se găsesc adunate la Suarez *(Disput,* 5, sect. 3). Voinţa, ca lucru în sine, aşa cum am spus. se află în afara domeniului principiului raţiunii, sub toate formele sale; ea este, prin urmare, fără raţiune *(grund/os),* deşi fiecare dintre fenomenele sale se supun complet principiului raţiunii; ea este complet independentă de *pluralitate,* deşi manifestările sale în timp şi în spaţiu sunt infinite, ea este una, dar nu în modul care este un obiect, a cărui unitate nu este recunoscută decât prin opoziţie cu pluralitatea posibilă, şi nici în modul în care este un concept de unitate, care nu există decât prin abstractizarea pluralităţii. Ea este una ca ceva ce este în afara spaţiului şi a timpului, în afara principiului individuaţiei, adică a

oricărei posibilități de pluralitate. Numai după studierea fenomenelor şi a manifestărilor voinței - şi o vom face - vom înțelege clar sensul acestei propoziții kantiene, şi anume că spațiul, timpul şi cauzalitatea nu sunt potrivite pentru lucrul în sine, ci nu sunt decât forme ale cunoaşterii.
Ani văzut caracterul necondiționat al voinței *(Gnmdlosigkeit)* -acolo unde se manifestă cel mai clar - în actul de voință al omului, atunci am declarat-o liberă, independentă. Dar în acealaşi timp, -pentru că este necondiționată - am pierdut din vedere necesitatea căreia îi este supus fiecare dintre manifestările sale şi am declarat libere toate actele sale, ceea ce nu este aşa, având în vedere că flecare

act izolat provine, cu o riguroasă necesitate, dintr-un motiv care acționează asupra caracterului. Orice necesitate este, aşa după cum am spus, raportul unui efect cu o cauză şi nimic mai mult. Principiul rațiunii este forma generală a oricărui fenomen, iar omul, în ansamblul acțiunilor sale, trebuie, la fel ca toate celelalte fenomene. să i se supună. Dar cum voința este cunoscută în mod direct şi în sine. în conştiință, rezultă că această cunoaştere cuprinde şi noțiunea de libertate. Numai că se uită că atunci individul, persoana, nu este voința, ca lucrul în sine, ci este fenomenul voinței şi, în această postură, deja determinată şi angajată în forma reprezentării, principiul rațiunii. De aici apare şi acest fapt ciudat că fiecare se crede a priori absolut liber, şi aceasta în toate actele sale, cu alte cuvinte crede că el poate în orice moment să schimbe cursul vieții sale, altfel spus. să devină altul. Abia a posteriori, după ce cunoaşte practica, el constată, spre marea sa surprindere, că nu este liber, ci supus necesității; că în pofida planurilor sale şi că, de la un capăt la altul al vieții, el trebuie să dezvolte un caracter la care nu a consimțit şi să continue un rol început. Nu pot dezvolta mai mult această considerație deoarece am dezvoltat-o, din punct de vedere moral, într-o altă parte a acestei cărți. Vreau numai să arăt aici că fenomenul voinței necondiționate în sine este totuşi supus legii necesității, adică principiului rațiunii. Necesitatea cu care se dezvoltă fenomenele naturii nu ne împiedică să recunoaştem în ele manifestări ale voinței.
Până acum, nu au fost considerate ca manifestare a voinței decât modificările care au drept cauză un motiv, adică o reprezentare; de aceea voința nu era atribuită decât omului şi, la rigoare, animalelor, deoarece cunoaşterea şi reprezentarea, aşa cum am spus-o altundeva, sunt caracteristicile înseşi ale animalității. Dar vedem foarte bine, prin instinctul şi priceperea unor animale, că voința acționează chiar şi acolo unde nu este condusă de cunoaştere; faptul că **ele** au reprezentări şi cunoaştere nu constituie o piedică în calea convingerii noastre, căci ele nu cunosc deloc scopul pentru care inuncesc de parcă ar fi un motiv cunoscut.[1] Acțiunea lor nu este determinată de un mobil, ea nu este însoțită de reprezentare, şi ne dovedeşte în mod clar că voința poate acționa fără nici un fel de cunoaştere. Pasărea tânără nu are nici o reprezentare a ouălor pentru care construieşte un cuib, nici tânărul păianjen nu are vreo reprezentare a prăzii pentru care țese o pânză, nici furnica înaripată pe aceea a furnicii pentru care
Capitolul XXVII din *Suplimente* tratează în mod special despre aceaslă chestiune, (n.a.)

pregăteşte o capcană sub formă de groapă. Larva rădaştei face o gaură în lemn unde trebuie să aibă loc metamorfoza sa, de două ori mai mare dacă fn urma acesteia trebuie să rezulte un mascul decât dacă este femelă, pentru a asigura loc pentru cleşti, despre care larva nu are evident nici o reprezentare. In acest act particular al acestor animale, acțiunea se manifestă la fel de clar ca în toate celelalte; numai că este o acțiune oarbă, care este însoțită de cunoaştere, dar nu condusă de ea. Odată ce am înțeles bine că reprezentarea, în calitate de motiv, nu este în mod esențial o condiție necesară a acțiunii voinței, ne va fi mai uşor să recunoaştem această acțiune acolo unde ea este mai puțin evidentă şi nu vom mai susține că melcul îşi construieşte casa printr-o voință care nu este a lui şi care este condusă de cunoaştere şi cu atât mai puțin că locuința pe care o construim noi înşine se înalță printr-o voință alta decât a noastră; vom spune că cele două case sunt opera unei voințe care se obiectivează în două fenomene, care acționează în noi sub influența unor motive şi care, încă oarbă la melc, pare să cedeze unui impuls venit din afară. Şi la noi, voința este oarbă în toate funcțiile corpului nostru, pe care nu-l conduce nici o cunoaştere. în toate procesele sale vitale sau vegetative, în digestie, secreție, creştere, reproducere. Nu numai acțiunile corpului, ci corpul întreg însuşi este, am văzut, expresia fenomenală a voinței, voința obiectivată, voința devenită concretă; tot ceea ce se petrece în el trebuie deci să provină din voința; aici, totuşi, această voință nu mai este condusă de conştiință, ea nu

mai este reglată de motive; ea acționează orbeşte şi după cauze pe care din acest punct de vedere/ie numin *excitații.*
într-adevăr, eu numesc *cauza,* în sensul cel mai îngust al cuvântului, orice stare a materiei care produce în mod necesar o alta şi care suferă în acelaşi timp o modificare egală cu aceea pe care o provoacă (legea egalității între acțiune şi reacțiune). Mai mult: în cauza propriu-zisă, acțiunea creşte proporțional cu intensitatea cauzei. şi prin urmare la fel se întâmplă şi în cazul reacțiunii; astfel, modul de acțiune odată cunoscut, intensitatea cauzei ne permite să măsurăm şi să calculăm pe aceea a efectului ei, reciproca este de asemnea adevărată. Aceste ***cauze*** propriu-zise sunt cele care acționează în toate fenomenele mecanicii, ale chimiei, pe scurt în toate modificările corpurilor anorganice. Dimpotrivă, numesc *excitație* o cauză care nu suferă o reacțiune proporțională cu acțiunea ei, a cărei intensitate nu variază deloc paralel cu intensitatea acesteia şi care nu poate, prin urmare, să servească la măsurarea ei, se întâmplă ca o slabă creştere a

excitației să producă o creştere considerabilă a efectului său, dimpotrivă, să distrugă complet efectul deja produs etc. Orice cauză care acționează asupra unui corp organizat este de acest fel, excitațiile, şi nu simplele cauze, sunt cele care produc toate modificările exclusiv organice şi vegetative ale corpurilor însuflețite. Dar să remarcăm că excitația, la fel ca toate cauzele, inclusiv chiar şi motivele, nu determină decât un lucru: locul din spațiu şi din timp unde o cauză intră în joc; esența acestei forțe este independentă de acest fapt. Precedentele noastre raționamente ne-au arătat că această esență este voința, şi noi raportăm la ea modificările corpului, atât inconştiente, cât şi conştiente. Excitația este la mijloc, serveşte de trecere între motiv, care este cauzalitatea devenită conştientă, şi cauza propriu-zisă. După caz, ea se apropie de una sau de alta; ea se distinge totuşi întotdeauna de ele. Astfel, urcarea sevei în plantă provine dintr-o excitație; ea nu se poate explica prin legile hidraulicii sau ale capilarității, ca este totuşi favorizată de aceste legi şi ramure foarte apropiate de fenomenele simplelor cauze. Dimpotrivă, fiind datorate unor pure excitații, mişcările lui *hedysarum girans* şi ale lui *miinosa pudica* seamănă deja foarte mult cu actele produse de motive şi par a forma aproape o tranziție. Micşorarea pupilei la lumina puternică provine dintr-o excitație şi se încadrează totuşi deja în categoria mişcărilor motivate; aceasta se produce datorită faptului că o lumină prea puternică ar răni retina şi pentru a evita acest lucru contractăm pupila. - Erecția este provocată de un motiv, care este o reprezentare, dar acest motiv acționează cu necesitatea unei excitații, adică nu i se poate rezista şi pentru a-i distruge efectul trebuie să-l îndepărtăm. Aceeaşi este situația şi în cazul greței pe care o provoacă anumite obiecte dezgustătoare. Ca intermediar de un cu totul alt fel între mişcarea care urmează excitației şi acțiunea care urmează motivului conştient am indicat deja instinctul animalelor. Am putea căuta încă un intermediar asemănător în acțiunea respirației, s-a pus întrebarea dacă ar putea fi încadrată în actele voite sau în actele involuntare, adică. Dacă se supune unui motiv sau unei excitații, şi în sfârşit dacă nu ar fi posibil să fie explicată printr-o cauză care ține şi de una şi de alta. Marchall Hali *(Ori the deseases of the nervous system* 293 şi urm.) vede aici o funcție mixtă, având în vedere că ea este supusă în parte influenței creierului (voită) şi în parte influenței sistemului nervos (involuntară). Totuşi trebuie să o facem să se încadreze în categoria actelor voluntare care se supun unui motiv; căci alte motive, adică simple reprezentări, pot să determine voința să încetinească sau

să suprime respirația şi pare posibil, atât în cazul ei, cât şi al tuturor celorlalte acte voite, că ar putea fi suprimată cu uşurință şi te poți asfixia când vrei. Aşa stau lucrurile, într-adevăr, de îndată ce apare un motiv destul de puternic pentru a determina voința să domine presanta nevoie de aer pe care o au plămânii noştri. După unii, în acest mod s-ar fi sinucis Diogene (Diogene Laertiu, VI, 76). Şi unii negri s-ar fi asfixiat singuri (F. B. Osiander, *Despre sinucidere,* 1813, pag. 170-180).
Avem aici un exemplu frapant al influenței motivelor abstracte, adică al supremației voinței raționale asupra voinței pur animalice. Un fapt demonstrează limpede că respirația este determinată, în parte cel puțin, de activitatea cerebrală: modul în care acidul cianhidric produce moartea; moartea se produce imediat ce creierul este paralizat de acid, pentru că atunci respirația încetează; dar dacă este întreținută în mod artificial, până când paralizia creierului dispare, moartea nu se produce. Respirația dă în acelaşi

timp un exemplu frapant al faptului că motivele acționează cu tot atâta necesitate ca și excitațiile sau simplele cauze (în sensul restrâns al cuvântului) şi nu pot fi anulate decât în cazurile în care două motive acționează în sens invers (presiune şi contrapresiune); căci, în cazul respirației, posibilitatea suprimării este mult mai puțin evidentă decât într-o mulțime de alte mişcări care sunt supuse motivelor, deoarece aici motivul este presant, foarte apropiat, satisfacerea lui este dintre cele mai uşoare din cauza zelului muşchilor care asigură această funcție, în mod normal nimic nu i se opune şi, în sfârşit, este favorizat de obişnuința cea mai puternică. Şi totuşi şi celelalte motive acționează cu aceeaşi neclaritate. Noțiunea de necesitate, inerentă în acelaşi timp şi mişcărilor care rezultă în urma unei excitații şi celor care se supun motivelor, ne va face şi mai clar adevărul că toate fenomenele care rezultă în urma unei excitații într-un corp organizat, şi de altfel în întregime normale, sunt voință în esența lor însăşi, care nu este niciodată în ea însăşi, ci numai în manifestările sale, supusă principiului rațiunii, adică necesității.[1] Nu vom zăbovi deci să studiem animalele în actele lor, nici în existență, configurația şi organizația lor pentru a arăta că ele sunt fenomene ale voinței; dar această cunoaştere a esenței lucrurilor, singura care ne este dată în mod direct, o vom aplica şi plantelor, la care toate mişcările iau naştere în urma unor

. Acest aspect este complet demonstrat în memoriul meu de concurs despre libertatea voinței *(Probleme fundamentale ale eticii,* pag. 29-44). Tot aici se ailă un sin Jiu detaliat despre raporturile *cauzei, excitației* şi *motivului* (n.a.)

excitații, deoarece absența cunoaşterii, şi ca urmare absența mişcărilor provocate de motive, este aceea care determină o atât de mare deosebire între animal şi plantă. Noi vom susține că ceea ce, în ce priveşte reprezentarea, ne apare ca plantă, ca simplă vegetație, sub aspectul unei forțe care acționează orbeşte este, în esența sa, voința, aceeaşi voință care este baza propriului nostru fenomen, aşa cum se manifestă el în întreaga noastră activitate, precum şi în existența corpului nostru.

Ne rămâne să facem un ultim pas, să extindem cercul observației noastre până Ia acele forme care acționează. în natură, după legile generale, şi imuabile şi care fac să se mişte toate corpurile anorganice, incapabile să răspundă la o excitație sau să cedeze în fața unui motiv. Vom folosi noțiunea de esență intimă a lucrurilor, pe care numai cunoaşterea imediată a propriei noastre esențe nc-o poate da. pentru a pătrunde aceste fenomene ale lumii anorganice, atât de îndepărtate de noi. - Dacă privim cu atenție, dacă vedem mişcarea puternică, irezistibilă cu care apele se prăvălesc spre adâncuri, tenacitatea cu care magnetul se îndreaptă mereu spre polul nord, atracția pe care el o exercită asupra flerului, violența cu care doi poli electrici tind unul spre celălalt, violența care creşte odată cu apariția obstacolelor, la tel ca şi dorințele umane; dacă privim rapiditatea cu care se produce cristalizarea, regularitatea cristalelor, care rezultă numai dintr-o mişcare în diferite direcții oprită brusc, mişcare supusă, în cursul solidificații, unor legi riguroase: dacă observăm modul în care corpurile scoase din starea solidă şi lăsate libere în stare fluidă se caută sau se îndepărtează unele de altele, se unesc sau se separă, dacă, în sfârşit, vedem cum o greutate care este oprită de corpul nostru să fie atrasă spre centrul Pământului împinge şi apasă continuu asupra acestui corp, nu va trebui să facem mari eforturi de imaginație pentru a recunoaşte şi în toate acestea - deşi la o mare distanță - esența noastră proprie, esența acestei existențe care, la noi, îşi atinge scopul, luminat de cunoaştere, dar care aici, în cele mai slabe dintre manifestările sale. depune eforturi orbeşti, tot în acelaşi sens şi care totuşi, pentru că este peste tot şi întotdeauna identică cu ea însăşi - aşa cum zorii şi amiaza sunt lumina aceluiaşi soare, - merită şi în acest caz şi în celălalt numele de voință, prin care eu desemnez esența tuturor lucrurilor, fondul tuturor fenomenelor.

Diferența, şi chiar opoziția aparentă care există între fenomenele lumii anorganice şi voința pe care o considerăm ca fiind ceea ce este cel mai intim în esența noastră, vine în principal din contrastul care se

remarcă între caracterul de determinare al unora şi aparența de liber arbitru care se găseşte în cealaltă, căci, la om, individualitatea iese puternic în evidență; fiecare are propriul său caracter; de aceea, acelaşi motiv nu are aceeaşi putere asupra tuturor, iar mulțimea de elemente care se află în vasta sferă de Qiinoaştere a individului şi rămân necunoscute celorlalți îi modifică acțiunea. Şi tot de aceea actul care are la bază motive nu poate fi determinat dinainte, pentru că celălalt factor lipseşte, adică noțiunea exact a caracterului individual şi a cunoştințelor care îl însoțesc. Manifestarea forțelor naturii ne prezintă extrema contrară; ele acționează după legi generale, fără excepții şi fără individualitate, în condiții date, supuse cele mai exacte dintre predeterminări, iar aceeaşi forță a naturii se manifestă

întotdeauna în acelaşi mod în milioane de cazuri. în vederea lămuririi acestui aspect, pentru a demonstra identitatea voinţei una şi indivizibilă sub toate formele sale, cele mai mici, cât şi cele mai înalte, vom analiza raportul care există între voinţa, ca lucru în sine, şi fenomenul ei, adică între lumea ca voinţă şi lumea ca reprezentare; aceasta va fi modalitatea cea mai bună de a ajunge la o noţiune cu adevărat aprofundată a întregii materii tratate în această a doua Carte.[1]

§24

Ilustrul Kant ne-a spus că timpul, spaţiul şi cauzalitatea, cu toate legile lor şi cu toate formele lor posibile, există în conştiinţă, independent de obiectele care apar în aceste forme şi care constituie întregul lor conţinut. Altfel spus, le putem găsi pornind atât de la subiect, cât şi de la obiect, de aceea le putem numi la fel de bine moduri de intuiţie ale subiectului sau proprietăţi ale obiectului, în calitatea lui de obiect (la Kant, fenomen), adică reprezentare. Dar mai putem considera forme ca fiind limitele ireductibile dintre subiect şi obiect: de aceea orice obiect trebuie să apară în ele, iar subiectul, în schimb, independent de obiectul care apare, trebuie să-1 cuprindă în întregime şi să-1 domine. - Acum, obiectele apărând sub aceste forme nu ar trebui să mai fie nişte plăsmuiri fără consistenţă, ci ar trebui să aibă o semnificaţie, să exprime ceva ce nu este încă un obiect precum ele, o reprezentare, ceva pur relativ şi condiţionat de subiect, ceva

[1] A se vedea capitolul XilI din *Suplimente;* de asemenea, în cartea mea *Voinţa în natură,* capitolul intitulat: ..Fiziologia plantelor", precum şi cel intitulat ..Astronomic fizică", foarte important din punct de vedere al principiului metafizicii inele (n. a.)

care există independent de orice condiţie esenţială şi de orice formă, adică o reprezentare; obiectul, pentru a avea un sens, trebuie să exprime lucrul în sine. Este ceea ce ar explica această întrebare foarte firească: Aceste obiecte, aceste reprezentări sunt deci ceva, în afară de faptul că sunt reprezentări? Şi atunci, ce sunt ele în acest caz? Prin ce altă latură diferă ele atât de profund de reprezentare? Ce este în sfârşit, lucrul în sine? - Este voinţa, aceasta a fost răspunsul nostru, dar pentru moment vom face abstracţie de el.

Orice ar putea fi lucrul în sine, Kant a avut foarte mare dreptate să conchidă că timpul, spaţiul şi cauzalitatea (pe care le-am recunoscut mai sus ca fiind formele principiului raţiunii, după cum urmează am recunoscut că acesta din urmă este expresia generală a formelor fenomenale), Kant a avut dreptate, spuneam, să conchidă că aceste trei forme nu sunt determinări ale lucrului în sine şi că ele nu îi sunt utile decât în măsura în care este el însuşi o reprezentare, adică ele aparţin fenomenului, şi nu lucrului în sine, dacă, într-adevăr, subiectul le ia din el însuşi şi are o cunoaştere perfectă a lor independent de orice obiect, ele constituie întreaga existenţă a reprezentării ca atare, şi nu a ceea ce *devine reprezentare.* Ele trebuie să fie forma reprezentării ca atare, şi nu o proprietate a ceea ce a luat această formă. Ele trebuie să fie deja date în simpla opoziţie dintre subiect şi obiect (nu în concept, ci în realitate), prin urmare să nu fie decât determinarea cea mai precisă a formei cunoaşterii, în timp ce această opoziţie însăşi este cea mai generală. Tot ceea ce este condiţionat în fenomen, în obiect, de timp, de spaţiu, de cauză, în măsura în care nu poate fi reprezentat decât prin intermediar - adică, pluralitatea prin coexistenţă şi succesiune; schimbarea şi inerţia prin legea cauzei; materia care nu este susceptibilă de reprezentare decât dacă presupune cauzalitatea, în sfârşit, tot ce nu este reprezentabil decât prin aceste trei legi - totul, în bloc. nu îi este în mod esenţial propriu lucrului care apare aici, lucrului, care a intrat în forma reprezentării, dar depinde numai de această formă. Invers, ceea ce, în fenomen, nu este condiţionat nici de timp, nici de spaţiu, nici de cauză ceea ce le este ireductibil şi nu poate fi explicat prin aceste trei legi, va fi tocmai lucrul pitjn care *vizibilul,* lucrul în sine, se face cunoscut în mod imediat. In consecinţă, posibilitatea de cunoaştere cea mai perfectă, limpezimea cea mai mare, aparţine în mod necesar de ceea ce este propriu cunoaşterii ca atare, adică formei de cunoaştere, şi nu de ceea ce nu este în sine nici reprezentare, nici obiect şi care nu a devenii

cognoscibil decât intrând în aceste forme a priori, decât devenind reprezentare şi obiect.

Astfel deci, singurul lucru care ne poate face să dobândim o cunoaştere, fără rezerve, de o limpezime perfectă, nelăsând nimic neexplicat, va fi numai ceea ce nu depinde decât de facultatea intuiţiei, de percepţie în general, ca facultate de percepţie (şi nu ceea ce constituie obiectul cunoaşterii pentru a

deveni apoi reprezentare); prin urmare va fi ceea ce este atribuit oricărei cunoaşteri şi care poate fi astfel obţinut pornind atât de la subiect, cât şi de la obiect. Or. totul nu se compune decât din forme, pe care noi le cunoaştem a priori, ale oricărui fenomen, forme enunţate în generalitatea lor prin principiul raţiunii şi ale cărui modalităţi privind cunoaşterea intuitivă (singura de care ne ocupăm aici) sunt timpul, spaţiul şi cauzalitatea. Matematicile în întregime se sprijină pe ele, la fel ca şi toate ştiinţele naturii pure şi a priori. Numai în aceste ştiinţe cunoaşterea nu se loveşte de nimic obscur, de nimic inexplicabil (inexplicabil este voinţa), de nimic, într-un cuvânt, care să nu poată fi dedus din altceva, în această privinţă, acestea sunt în principal şi chiar în mod exclusiv singurele cunoaşteri, alături de logică, cărora Kant Ie-a acordat numele de ştiinţe. Dar, pe de altă parte, chiar şi aceste ştiinţe nu ne învaţă să cunoaştem decât raporturi, relaţii între o reprezentare şi o alta, forme fără nici o substanţă. Orice conţinut le-am da. orice fenomen care ar fi în aceste forme conţine ceva, care nu mai este perfect cognoscibil în esenţa sa, care nu mai este în întregime explicabil prin altceva, care este deci fără cauză *(grund/os);* şi astfel ştiinţa îşi pierde imediat din evidenţă şi din perfecta sa limpezime. Dar ceea ce scapă investigaţiei este lucrul în sine, este ceea ce în mod esenţial nu este reprezentare sau obiect al cunoaşterii, este ceea ce nu poate fi cunoscut decât după ce a luat una dintre formele principiului raţiunii. încă de la origine forma îi este străină, iar lucrul în sine nu se poate identifica niciodată complet cu aceasta; el nu poate fi niciodată raportat la forma pură şi, cum această formă este principiul raţiunii, lucrul în sine nu va putea fi explicat prin acest principiu, în ştiinţa pură. Dacă, aşadar, matematicile dau o cunoaştere completă a tot ce. în fenomene, este cantitate, poziţie, număr, pe scurt a tot ce ^pte raport de spaţiu şi de timp; dacă etiologia ne învaţă să cunoaştem perfect condiţiile regulate în care se produc fenomenele cu toate determinările lor în timp şi în spaţiu, fără totuşi să ne spună şi altceva, decât doar de ce orice fenomen trebuie să se producă într-un loc determinat într-un anumit moment şi într-un moment determinat

într-un anumit loc, - nu putem totuşi, cu tot ajutorul lor, să pătrundem în esenţa intimă a lucrurilor. întotdeauna rămâne un rest căruia nu-i poate fi dată nici o explicaţie, dar pe care, dimpotrivă, orice explicaţie îl presupune, adică forţe ale naturii, un mod determinat de acţiune în interiorul lucrurilor, o calitate, o caracteristică a fenomenului, ceva care este fără cauză, care nu depinde de forma fenomenului, de principiul raţiunii, căruia această formă îi este străină în sine, dar care a intrat în ea, care nu se produce decât conform legilor reprezentării -legi care totuşi nu condiţionează decât reprezentatul şi nu reprezentantul, acel cum şi nu acel de ce al fenomenului, forma şi nu conţinutul. - Mecanica, fizica, chimia ne învaţă regulile şi legile după care operează forţele impenetrabilităţii, ale gravitaţiei, ale solidităţii, ale fluidităţii, ale coeziunii, ale elasticităţii, ale căldurii, ale luminii, ale magnetismului, ale afinităţii, ale electricităţii etc, adică legile care se referă la aceste forţe din punctul de vedere al producerii lor în timp şi în spaţiu; dar aceste forţe, orice s-ar spune, rămân „calităţi oculte". Căci lucrul în sine, în măsura în care apare, este acela care reprezintă aceste fenomene, şi diferă de ele în mod absolut, el este în întregime supus, în fenomenul său, principiului raţiunii, ca şi formei reprezentării; dar el însuşi este ireductibil la această formă, prin urmare nu se poate explica în mod etiologic până la capăt, totuşi el este complet perceptibil, în măsura în care a luat această formă adică este un fenomen, şi totuşi această percebilitate nu-i lămureşte deloc esenţa. De aceea, cu cât o cunoaştere conţine mai multă necesitate, cu atât există în ea mai multe lucruri care nu pot fi nici gândite nici reprezentate altfel - ca, de exemplu, raporturile de spaţiu, - cu atât ea este mai limpede şi mai satisfăcătoare, dar cu atât mai puţin ea are conţinut pur obiectiv, cu atât mai puţin ea conţine realitatea propriu-zisă; şi invers, cu cât o cunoaştere cuprinde mai mult contingent, cu atât mai mult ne apare ca pur dat empiric, cu atât mai multă obiectivitate şi realitate adevărată există în ea, dar tot cu atât este mai obscură, mai ireductibilă.

Totuşi, în toate timpurile, o etiologie care a uitat care îi este adevăratul scop a încercat să reducă întreaga viaţă organică la chimie sau la electricitate; chimia la rândul său, altfel spus calitatea, a încercat să o reducă la mecanică (acţiune atomistică); mecanica, parte a obiectului foronomiei, adică a timpului şi spaţiului unite, a încercat să o reducă la posibilitatea mişcării,"parte a geometriei pure, adică la poziţia în spaţiu (aproape la fel cum se construieşte - şi pe bună dreptate - scăderea unei forţe în funcţie de pătratul distanţei, sau

teoria pârghiei); geometria, în sfârşit, se poate rezolva în aritmetică, care, prin unitatea de dimensiune, este forma cea mai uşor de înţeles, de cuprins în asamblul său şi de explicat în întregime a principiului raţiunii. Doriţi exemple ale metodei pe care am schiţat-o în linii mari? - Atomul lui Democrit, turbionul lui Descartes, fizica mecanică a Iui Lesage, care, la sfârşitul veacului trecut, încerca să explice prin mecanică, prin ciocnire şi presiune, afinităţile chimice, ca şi gravitaţia, aşa cum se poate vedea în lucrarea sa *Lucreţiii newtonian;* forma şi amestecul lui Reil, ca principiu al vieţii animale, denotă aceleaşi tendinţe. Această metodă, în sfârşit, se regăseşte mai târziu, în plin secol al XlX-lea, într-un materialism grosolan, care se crede cu atât mai original cu cât este mai ignorant, cu ajutorul denumirii de *forţă vitală,* care nu este decât o înşelătorie ridicolă, el ar vrea să explice manifestările vieţii prin forţele fizice şi chimice, să le considere ca apărând din activitatea mecanică a materiei, din poziţia, din forma şi din mişcarea atomilor în spaţiu, şi astfel să reducă toate forţele naturii la acţiune şi la reacţiune, care sunt „lucrurile în sine", în consecinţă, lumina trebuie să fie, într-adevăr, vibraţia mecanică sau ondulaţia unui eter imaginat şi presupune pentru nevoile cauzei, care, ipotetic, ar începe să acţioneze asupra retinei şi ar produce roşul, violetul etc, după cum ar da 483 bilioane de vibraţii pe secundă sau 727 bilioane. în acest caz, daltonismul ar rezulta, fără îndoială, din neputinţa de a număra vibraţiile. Aceste teorii ridicole, aceste teorii â Ia Democrit, într-adevăr stângace şi greoaie, sunt demne de oameni care, după cincizeci de ani de la publicarea teoriei culorilor a lui Goethe, cred încă din teoria luminilor omogene a lui Newton şi nu le este ruşine să o spună. Le vom spune că ceea ce i se tolerează unui copil (Democrit) nu i se iartă unui om mare. Ei vor sfârşi prin a ne ruşina, dar fiecare dintre ei va şti să se eschiveze şi să facă pe neştiutorul. Vom mai vorbi despre această reducere greşită a forţelor naturii una la cealaltă; dar pentru moment, ne oprim aici. Dacă legea materialismului ar fi adevărată lege, totul ar fi lămurit, totul ar fi explicat; totul s-ar reduce la calcul, care ar fi zeul suprem, în templul Adevărului, la care ne-ar conduce din fericire principiul raţiunii. Dar întregul conţinut al reprezentării ar fi dispărut şi nu ar mai rămâne din ea decât forma. *De ce-ul* fenomenului ar fi redus la *cum;* şi dat fiind faptul că acest lucru ar fi în acelaşi timp.cognoscibilul a priori, ar fi prin urmare ceva cu totul dependent de subiect, care nu ar exista decât pentru el, o pură plăsmuire, o reprezentare şi o formă a reprezentării. -In ce priveşte lucrul în sine, nici nu ar putea fi vorba de aşa ceva. -

Dacă ar fi aşa, lumea s-ar deduce în întregime din subiect şi ceea ce Fichte se lăuda că ar fi realizat cu vorbărie multă ar fi un fapt împlinit.

- Dar nu este aşa; ce s-a construit cu această metodă nu sunt decât pure fantezii, sofisme, sisteme fără nici o bază, şi nu o ştiinţă. Totuşi a fost realizat un progres real de fiecare dată când s-a încercat raportarea fenomenelor multiple ale lumii la o cauză unică, s-au dedus una din alta forţe sau calităţi care mai înainte erau considerate absolut deosebite (de exemplu magnetismul şi electricitatea) şi astfel li s-a redus numărul.

Etiologia îşi va atinge scopul când va fi recunoscut ca atare şi va fi determinat toate forţele primordiale ale naturii şi când - bazându-se pe principiul cauzalităţii - va fi instituit pe baze solide legile care reglementează producerea fenomenelor în timp şi în spaţiu şi care le determină categoria de dependenţă. Dar tot mai rămân forţe primordiale, tot mai rămâne un rest ireductibil, un conţinut al reprezentării, care nu va putea fi raportat la forma sa şi care nu va putea fi explicat potrivit principiului raţiunii, deducându-1 din altceva.

- Căci în toate obiectele din natură există un element inexplicabil, a cărui cauză este inutil să o căutăm; este vorba despre modul specific al acţiunii lor, adică modul existenţei lor, esenţa însăşi a lor. Fără îndoială, orice acţiune particulară a obiectului presupune un principiu din care rezultă că ea trebuie să se producă într-un anumit punct al spaţiului şi al timpului; dar niciodată nu va fi găsit un principiu pentru a explica această acţiune însăşi, în general sau în particular. Chiar dacă obiectul ar fi lipsit de orice altă proprietate, chiar dacă nu ar fi decât un fir de păr, el tot ar manifesta, prin gravitaţie şi impenetrabilitate, acel ceva inexplicabil, iar acel ceva este pentru obiect ceea ce este voinţa pentru om; ca şi aceasta, el nu este supus nici unei explicaţii, şi aceasta prin esenţa sa însăşi; pe scurt, este identic cu voinţa. Fără îndoială că există un motiv al fiecăreia dintre manifestările voinţei, al fiecăruia dintre actele sale particulare, într-un anume punct al timpului sau al spaţiului, dat fiind caracterul individului, manifestarea voliţională ar trebui să urmeze în mod necesar motivului. Dar de ce acest individ are un'anume caracter, de ce vrea un anume lucru în general, de ce, dintre atâtea motive, este unul şi nu altul - despre toate acestea nu există explicaţii.

Caracterul dat al individului, care rămâne inexplicabil, deşi este condiţia care explică toate actele individuale rezultând din motive, este pentru om ceea ce pentru un corp anorganic este calitatea sa esenţială, modul său de acţiune, ale cărei manifestări sunt provocate din afară, dar care ea

însăşi nu este determinată de nimic exterior şi rămâne inexplicabilă; fenomenele sale izolate, singurele prin care ea devine perceptibilă, sunt supuse principiului raţiunii, dar ca însăşi nu i se supune. Scolasticii deja întrevăzuseră acest adevăr în general, ceea ce ei numeau *forma substanţial'is* (cf. Suarez, *Dispui, mctapfiys.,* XV, sect. 1).
Este o mare greşeală, dar o greşeală foarte răspândită, când se spune că fenomenele cele mai frecvente, cele mai generale şi cele mai simple pot fi cunoscute cel mai bine; în realitate, acestea sunt fenomenele pe care ne-am obişnuit cel mai mult să le vedem şi să le ignorăm. O piatră care cade pe pământ este un fapt la fel de inexplicabil pentru noi ca şi un animal care se mişcă. După cum am spus, s-a crezut - pornind de la forţele naturii cele mai generale (de exemplu, gravitaţia, coeziunea, impenetrabilitatea) - că'Se pot explica prin ele acelea care acţionează mai rar şi în circumstanţe determinate (de exemplu: afinitatea chimică, electricitatea, magnetismul), şi în sfârşit se pot înţelege, cu ajutorul acestor din urmă forţe, organismul şi viaţa animalelor, ba chiar şi cunoaşterea şi voinţa la om. Cei care credeau acest lucru au acceptat în mod tacit să pornească de la calităţi oculte, pe care renunţau să le clarifice, având în vedere că nu aveau nevoie de ele decât pentru a construi pe baza lor, şi nu pentru a le analiza. Dar la ce duc toate acestea, o repetăm, şi în toate cazurile, nu înseamnă aceasta a construi neavând nici o bază? La ce servesc explicaţiile care conduc la ceva tot atât de neclar ca şi problema pusă dintru început? In definitiv, se ştie mai mult despre esenţa intimă a acestor forţe generale decât despre esenţa unui animal oarecare? Nu este vorba de necunoaştere şi într-un caz şi în altul? Nu suntem oare lăsaţi pradă inexplicabilului, pentru că într-adevăr'nu mai există o explicaţie care să fie dată, dat fiind că este vorba despre conţinut, *de* **ce-uluj** fenomenului, care este ireductibil la forma sa, cww-ului, principiului raţiunii? Dimpotrivă, noi, care ne ocupăm nu de etiologic, ci de filosofie, adică de o cunoaştere non-relativă, dar necondiţionată a esenţei lumii, noi o luăm pe drumul opus, pornim de la ceea ce ne este în modul cel mai imediat şi cel mai complet cunoscut, de la lucrul despre care avem cea mai intimă convingere şi, prin fenomenul cel mai frapant, cel mai semnificativ, cel mai clar, vrem să ajungem să-l cunoaştem pe cel mai imperfect, pe cel mai mic. Cu excepţia corpului meu, eu nu cunosc decât una dintre feţele obiectelor, reprezentarea; esenţa lor intimă rămâne pentru mine-un secret adânc, chiar şi atunci când cunosc toate cauzele care determină modificările lor. Numai prin

comparaţie între ceea ce se petrece în mine când corpul meu acţionează sub influenţa unui motiv şi ceea ce este esenţa **intimă** a modificărilor produse în mine sub influenţa cauzelor exterioare, pot să ştiu cum se modifică corpurile neînsufleţite prin efectul cauzelor şi să le sesizez esenţa intimă; cunoaşterea cauzei fenomenului nu-mi spune nimic altceva decât care este cauza manifestării sale, în timp şi în spaţiu. Eu pot acest lucru deoarece corpul meu este unicul obiect din care eu nu cunosc numai o latură, aceea a reprezentării; cunosc de asemenea şi pe a doua, cea a voinţei. în loc să cred că mi-aş înţelege mai bine propria mea organizare, cu alte cuvinte, cunoaşterea, voinţa, mişcările voluntare, dacă aş putea să le raportez la mişcarea determinantă de cauze, prin intermediul electricităţii, chimiei, mecanicii, eu trebuie - din moment ce fac filosofie, şi nu etiologie - să învăţ să cunosc în esenţa lor intimă mişcările cele mai simple şi cele mai generale ale corpului anorganic, pe care le văd legate de o cauză, şi pentru aceasta să mă raportez la propriile mele mişcări voluntare; la fel, trebuie să învăţ să văd, în forţele inexplicabile pe care le manifestă toate obiectele din natură, ceva care este identic ca natură cu voinţa mea şi care nu diferă de ea decât în intensitate. Aceasta înseamnă că cea de-a patra clasă de reprezentări, definită în expunerea mea despre principiul raţiunii, trebuie să ne servească drept cheie pentru a ajunge să cunoaştem esenţa intimă a primei clase şi, graţie principiului motivaţiei, să înţelegem principiul cauzalităţii, în sensul său cel mai profund.
Spinoza spune (Epistola 62) că o piatră aruncată de cineva în spaţiu, dacă ar fi înzestrată cu conştiinţă, şi-ar putea imagina că nu face decât să asculte de voinţa ei. Iar eu adaug că piatra ar avea dreptate. Impulsul este pentru ea ceea ce este pentru mine motivul, şi ceea ce apare în ea drept coeziune, gravitaţie, peristenţă în starea dată, este ceva identic cu ceea ce eu recunosc în mine drept voinţă, şi

ceea ce piatra ar recunoaşte drept voinţă dacă ar fi înzestrată cu conştiinţă. Aici, Spinoza se mărgineşte să remarce necesitatea cu care piatra cade şi vrea să treacă această necesitate pe seama actelor voluntare ale individului. în ce mă priveşete, eu analizez esenţa intimă care dă sens şi valoare oricărei necesităţi reale şi care este presupusă de ea, care se numeşte caracter la om şi proprietate la piatră, care este identică şi într-un caz şi în celălalt, pe care conştiinţa imediată o numeşte voinţă şi care are, în piatră cel mai slab, iar în om cel mai înalt grad de evidenţă, de obiectivitate. Sfântul Augustin a sesizat bine identitatea care există între forţa interioară a lucrurilor şi voinţa noastră şi nu mă

pot abţine să nu citez aprecierea lui, sub forma sa naivă: *Si pecora essemus, carnalem vilam et quod secundum sensum ejusdem est* ***amaremus,*** *idque esset sufficiens bomim nostrum, et secundum hac si esset nobis bene, nil aliiid quoereremus. hem, si arbores essemus, nihil qitidem sentienles motu amare possemus; verumtamen, id quasi appetere videretmir, quo feracius essemus, uberiusque fructuosae. Si essemus lapides, autfluclus, aut ventus, aut flama, vel quid ejusmodi, sine ullo quidem sensu atque vita, non lemen nobis deesset quasi quidam nostrorum locorum atque ordinis appetitus. Nam velui amores corporum, momenta sunt ponderum, sive deorsum gravitate, sive sursum levitate nitantur; ita enim corpus pondere, sicuit animus amore ferlur, quocunque fertur. (De civ. Dei,* XI, 28).

Este, de asemenea, interesant să observăm că Euler voia şi el să raporteze cauza intimă a gravitaţiei la o „înclinaţie, la o dorinţă particulară a corpurilor". (68, Scrisori către o prinţesă). Şi tocmai aceasta este ceea ce îl face să acorde puţin credit teoriei gravitaţiei aşa cum a dat-o Newton şi să încerce să găsească o modificare conform cu vechea teorie carteziană, adică să deducă gravitaţia din ciocnirea unui oarecare eter cu corpurile, ceea ce ar fi mai potrivit „raţiunii şi ar plăcea mai mult persoanelor care iubesc principiile clare şi uşor de înţeles". El vrea să îndepărteze din chimie atracţia, ca fiind o calitate ocultă. Toate acestea corespund foarte bine acelei concepţii reci despre natura care domina în vremea lui Euler şi care nu era decât corolarul sufletului imaterial; dar nu este mai puţin remarcabil, în ce priveşte adevărul fundamental pentru care pledez eu şi pe care Euler îl întrezărea ca o lumină îndepărtată, să vedem acest spirit delicat şi subtil schimbând la timp tactica şi, din teama de a nu compromite toate principiile admise de epoca sa, căutând să se refugieze într-o teorie absurdă, dispărută demult.

§25

Ştim că pluralitatea, în general, este condiţionată în mod necesar de spaţiu şi de timp şi nu poate fi gândită decât în cadrul acestor concepte pe care noi le numim, din acest punct de vedere, „principii de individuaţie". Dar am recunoscut spaţiul şi timpul ca forme ale principiului raţiunii, în care se exprimă întreaga noastră cunoaştere a priori. Or, am arătat-o, ea nu este potrivită, ca atare, decât cunoaşterii lucrurilor şi nu lucrurilor în ele însele, adică ea nu este decât forma cunoaşterii noastre, nu proprietatea lucrului în sine, care, ca atare, este independentă de orice formă a cunoaşterii, chiar şi de cea mai

£

generală, aceea care constă în a fi subiect pentru obiect, şi ea este din toate punctele de vedere diferită de reprezentare. Dacă aşadar acest lucru în sine, şi cred că am demonstrat-o suficient şi am arătat-o limpede, este voinţa, el este în afara timpului şi a spaţiului, ca atare şi desprins de fenomenul său; el nu cunoaşte pluralitatea, el este unu prin urmare; totuşi el nu este ca un individ sau ca un concept, ci ca un lucru căruia principiul de individuaţie, cu alte cuvinte condiţia însăşi a oricărei pluralităţi posibile, îi este străină. Pluralitatea lucrurilor, în timp şi în spaţiu, acestea două făcându-1 să fie obiectiv, nu are nici o legătură cu el şi, în pofida lor, el rămâne indivizibil. Nu există o parte mică din lucrul în sine în piatră şi una mare în individ. La fel cum raportul dintre parte şi întreg aparţine exclusiv de spaţiu şi nu mai are nici un sens de îndată ce am părăsit această formă de intuiţie; la fel cum plusul şi minusul nu privesc decât fenomenul, adică evidenţa, obiectivarea; aceasta există într-un grad mai înalt în regnul vegetal decât în piatră, în animal decât în plantă; mai mult, manifestarea sa vizibilă, obiectivarea sa ară tot atâtea nuanţe deosebite câte există între cel mai slab licăr crepuscular şi lumina cea mai strălucitoare, între sunetul cel mai intens şi cel mai slab murmur. Vom reveni mai târziu la studiul acestor grade de vizibilitate care aparţin obiectivării sale, imaginii esenţei sale. Cu cât aceste diverse grade de obiectivare ating mai puţin direct voinţa, cu atât şi încă mai puţin aceasta este atinsă de pluralitatea manifestărilor sale la aceste diferite grade, adică de numărul de indivizi ai fiecărei forme

sau ai manifestărilor izolate ale fiecărei forţe, având în vedere că această pluralitate are drept condiţie imediată timpul şi spaţiul, forme pe care ea însăşi nu le poate îmbrăca niciodată. Ea se manifestă la fel de bine şi în aceeaşi măsură într-un stejar sau într-un milion de stejari; multiplicitatea ei în timp şi în spaţiu nu are nici un sens în raport cu ea, ci numai în raport cu pluralitatea indivizilor care cunosc în timp şi în spaţiu, şi care sunt multipli şi diverşi, dar a căror pluralitate nu atinge decât fenomenul său, şi nu pe ea; de aceea se poate presupune că dacă, prin absurd, o singură fiinţă, fie ea şi cea mai neînsemnată, s-ar distruge în întregime, lumea întreagă ar trebui să dispară. Este tocmai ceea ce a sesizat bine marele mistic Angelus Silesius;

Ich weiss dass ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben; Werd'ich zunicht; er muss von Noth den Geist aufgeben.

(Ştiu că fără mine Dumnezeu nu ar putea trăi nici măcar o clipă. Dacă eu mor, şi el trebuie să-şi dea sufletul.)

S-a încercat prin diverse moduri să se facă înţeleasă inteligenţei fiecăruia imensitatea lumii şi s-a văzut în aceasta un pretext pentru consideraţii edificatoare, ca, de exemplu, asupra micimii relative a Pământului şi a omului, şi, pe de altă parte, asupra puterii inteligenţei aceluiaşi om atât de slab şi de sărman care poate cunoaşte, înţelege şi măsura chiar şi această imensitate a lumii; şi alte reflecţii de acest gen. Toate acestea sunt foarte bune; dar pentru mine, care analizez mărimea lumii, important din toate acestea este ca Existenţa în sine a cărei Uime este fenomenul - oricare ar fi el - nu poate să se fi divizat, să se fi fărâmiţat astfel în spaţiul nelimitat şi că toată această întindere infinită nu aparţine decât fenomenului său şi că este ea însăşi prezentă în întregime în fiecare obiect al naturii, în fiecare fiinţă vie. De aceea nu pierdem nimic dacă ne limităm la un singur obiect, căci pentru a dobândi adevărata înţelepciune nu este nevoie să măsurăm întregul univers sau, ceea ce ar fi mai rezonabil, să-1 străbatem noi înşine; este mult mai bine să stu iem un singur obiect, în intenţia de a învăţa să-i cunoaştem şi să-i sesizăm perfect adevărata esenţă.

In consecinţă, ceea ce va urma, şi ceea ce s-a impus deja de la sine în spiritul oricărui discipol al lui Platon, va fi obiectul, în cartea următoare, al unor lungi consideraţii; aceste grade diferite de obiectivare a voinţei care sunt exprimate în multiplicitatea indivizilor, prototipurile lor sau că formele eterne ale lucrurilor, aceste forme nu intră în spaţiu şi în timp, mediul propriu al individului; ele sunt fixe, şi nu supuse schimbării, existenţa lor este întotdeauna în fapt, ele nu devin, în timp ce indivizii se nasc şi mor, devin mereu şi nu sunt niciodată. Or, aceste grade ale obiectivării voinţei nu sunt altceva decât Ideile lui Platon. Notez acest lucru în trecere, pentru a putea folosi cuvântul „Idee" în acest sens; la mine va trebui întotdeauna înţeles în accepţiunea sa proprie, în accepţiunea primordială, pe care Platon i-a dat-o, şi să nu se amestece acele produse abstracte ale raţionamentului dogmatic al scolasticii, pe care Kant le-a desemnat prin cuvântul lui Platon, atât de admirabil de potrivit, şi al cărui sens el I-a torturat. Eu înţeleg aşadar, prin conceptul de *idee,* acele grade determinate şi fixe ale obiectivării voinţei, întrucât ea este lucrul în sine şi, ca atare, străină pluralităţii; aceste grade apar, în obiectele particulare, ca formele lor eterne, ca prototipuri ale lor. Diogene Laertius ne-a dat expresia cea mai scurtă şi cea mai cuprinzătoare a

acestei celebre dogme platoniciene (III, 12): 'O nA.axoov cpr|ow ev *xr* qruoei xaq iSeaq eoxavai xaQarcep 7tapa8coiYu.axa xa 5 *akXa xavxaic,* eoixeyav, xcuxcov o(ioico|iaxa %a9eoxcoxa.
(Platon ideas ***in*** *natura vehit exemplaria dixit subsistere; cetera his esse similia, ad istanim* ***similitudinem*** *consistentia,).* Nu voi spune mai mult despre folosirea abuzivă de către Kant a cuvântului „idee"; veţi găsi cele necesare în legătură cu aceasta în *Supliment.*

§26

Forţele generale ale naturii ne apar ca fiind gradul cel mai scăzut al obiectivării voinţei; ele se manifestă în orice materie, fără excepţie, ca gravitaţia, impenetrabilitatea, şi pe de altă parte, ele îşi împart materia, astfel încât unele sunt dominante aici, altele dincolo, într-o materie în mod specific diferită, ca soliditatea, fuliditatea, elasticitatea, electricitatea, magnetismul, proprietăţile chimice, şi calităţile de tot felul. Ele sunt în sine manifestările imediate ale voinţei, ca şi ale acţiunii umane; ca atare, ele nu au raţiune ***(gnmdlos),*** la fel ca şi caracterul omului; numai fenomenele lor sunt supuse

principiului raţiunii ca şi actele omului; dar ele însele nu pot niciodată să fie o acţiune sau o cauză, ele sunt condiţiile prealabile ale oricărei cauze şi ale oricărei acţiuni prin care se manifestă esenţa lor particulară. De aceea, este ridicol să întrebăm care este cauza gravitaţiei sau a electricităţii; acestea sunt forţe primordiale, ale căror manifestări se produc în virtutea anumitor cauze, astfel încât fiecare dintre aceste manifestări are o cauză care, dealtfel, este ea însăşi un fenomen şi care determină apariţia unei anumite forţe într-un anumit punct al spaţiului şi al timpului; dar forţa însăşi nu este efectul unei cauze sau cauza unui efect. De aceea este greşit să spunem: „gravitaţia este cauza căderii pietrei". Mai degrabă vecinătatea pământului este aceea care atrage corpurile. înlăturaţi Pământul şi atunci piatra nu va mai cădea, deşi ea are încă greutate. Forţa este în afara lanţului cauzelor şi efectelor, care presupune timpul şi care nu are semnificaţie decât în raport cu el, dar ea însăşi este în afara timpului.
O anume schimbare particulară are drept cauză o altă schimbare particulară; nu la fel stau lucrurile cu forţa a cărei manifestare este ea: căct acţiunea unei cauze, ori de câte ori se produce, provine dintr-o forţă a naturii; ca atare, ea este fără raţiune şi se află în afara lanţului cauzelor, şi în general în afara domeniului principiului raţiunii; ea este cunoscută din punct de vedere filosofic ca obiectivitate imediată a

voinţei, care este lucrul în sine al întregii naturi. în etiologic, şi în cazul particular al fizicii, ea apare ca forţă primordială, adică ***qualitas*** *occulta.*
In gradele extreme ale obiectivitătii voinţei vedem individualitatea producându-se într-un mod semnificativ, mai ales la om, ca marea diferenţă dintre caracterele individuale, altfel spus ca personalitate completă. Ea se exprimă deja în exterior printr-o fizionomie foarte accentuată, care afectează întreaga formă a corpului. Individualitatea este departe de a atinge un grad atât de înalt la animale; ele nu au decât o uşoară tentă de individualitate, iar ceea ce domină la ele este caracterul rasei; de aceea aproape că nu au fizionomie individuală. Cu cât coborâm pe scara animală cu atât vedem dispărând orice urmă de caracter individual în caracterul general al rasei, a cărei fizionomie rămâne astfel una singură. De îndată ce cunoaştem caracterul psihologic al familiei, ştim exact la ce să ne aşteptăm din partea individului. TÎK cazul speciei umane, dimpotrivă, fiecare individ trebuie să fie studiat şi analizat pentru el însuşi, lucru care constituie cea mai mare dificultate când vrem să determinăm dinainte comportamentul acestui individ, deoarece, cu ajutorul raţiunii, el poate mima un caracter pe care nu-1 are. După cât se pare. trebuie'să punem diferenţa dintre specia umană şi celelalte pe seama faptului că circumvoluţiunile creierului, care lipsesc la păsări şi sunt foarte slabe la rozătoare, sunt la animalele superioare mult mai simetrice de ambele părţi şi mult mai constante la fiecare individ decât la om.'Există însă un alt fenomen care arată mai bine această individualitate de caracter, care revelează o deosebire atât de profundă între om şi animale; anume că Ia acestea instinctul sexual se satisface tară nici o alegere prealabilă, în timp ce această alegere, la om. - deşi independentă de orice reflecţie şi cu totul instinctivă - este împinsă atât de departe încât degenerează într-o pasiune violentă.
Astfel, omul ne apare ca o manifestare particulară şi caracteristică a voinţei, într-o anumită măsură, ca o idee particulară, animalele, dimpotrivă, sunt lipsite de acest caracter individual, dat fiind faptul că numai specia singură are o semnificaţie particulară şi că urmele de caracter dispar pe măsură ce ne îndepărtăm de om, plantele nu au alte particularităţi individuale decât acelea care rezultă din influenţa favorabilă sau nefavorabilă a climei sau a oricărei alte circumstanţe.

Wenzcl, *De structura* ***cerebri*** *hominis ei bmtorum.* **1812.** cap. **III.** Cuvicr. *l.ecnns d'anai, comp.,* lecon 9. aii. 4-5. Vicq d'A/.ir, *l/ist, de I' Acad. des se. de Paris.* 1783. pag. 470-483.

Orice individualitate dispare, în sfârşit, în regnul anorganic al naturii. Numai cristalul, într-o oarecare măsură, mai poate fi considerat un individ; ceea ce menţine o urmă a acestei trăsături este o unitate de acţiune în direcţii determinate, acţiune oprită brusc de către solidificare. Este vorba despre un agregat format în jurul unui nucleu elementar, şi menţinut printr-o idee de unitate, absolut la fel cum arborele este un agregat format.de o fibră unică, care apare şi se repetă în fiecare nervură a frunzei, în fiecare ramură, ceea ce ne face să putem considera fiecare dintre aceste părţi ca o plantă separată care trăieşte parazitar pe cea mare; astfel, arborele, asemănător prin aceasta cristalului, este un agregat sistematic de plante mici, dar numai ansamblul este reprezentarea perfectă a unei idei indivizibile, adică a gradului determinat de obiectivare a voinţei. Indivizii din aceeaşi familie de cristale nu pot să aibă alte

deosebiri decât acelea produse de circumstanțele exterioare; putem chiar, dacă voim, să cristalizăm fiecare specie în cristale mici sau mari. Individul ca atare, adică având o oarecare urmă de caracter individual, nu se mai întâlneşte în natura anorganică. Toate fenomenele nu sunt decât manifestări de forțe naturale generale, adică de grade ale obiectivării voinței, care nu se manifestă (ca în natura organică) prin deosebirea dintre individualități, care exprimă parțial conținutul total al ideii, ci care se manifestă numai în specie, pe care o reprezintă în întregime şi fără abatere, în fiecare fenomen izolat. Dat fiind că timpul, spațiul, pluralitatea, necesitatea cauzei nu aparțin nici voinței, nici ideii (care este un grad al obiectivării voinței), ci numai fenomenelor izolate, trebuie ca, în nenumăratele fenomene ale unei forțe a naturii, de exemplu cel al gravitației sau al electricității, ele să se manifeste în acelaşi mod; numai circumstanțele exterioare pot modifica fenomenul. Această unitate în esența sa, în manifestările sale, în invariabilă constanță a producerii sale, de îndată ce îi sunt date condițiile, adică firul conducător al cauzalității, este o lege a naturii. Din momentul în care o asemenea lege este cunoscută prin practică, se poate determina şi calcula exact dinainte manifestarea forței naturii, al cărei caracter este exprimat şi oarecum inclus în legea despre care este vorba. Tocmai acest fapt că fenomenele din gradele inferioare ale obiectivării voinței sunt supuse unor legi, instituie o atât de mare deosebire între ele şi fenomenele voinței, chiar şi în gradul cel mai înalt şi cel mai semnificativ al obiectivării sale, la animale, la om şi în comportamentul său. Aici, caracterul individul, mai mult sau mai puțin puternic marcat, determinarea comportamentului de către

motive (comportament ce rămâne adesea ascuns privitorului, pentru că el sălăşluieşte în conştiință), toate acestea au împiedicat să se vadă clar până acum identitatea celor două specii de fenomene în esența lor intimă.

Infailibilitatea legilor naturii oferă - când pornim de la cunoaşterea particularului, şi nu de la cunoaşterea ideii - ceva care ne depăşeşte, şi chiar uneori ni se pare teribil. Putem fi surprinşi că natura nu-şi uită niciodată legile, astfel, de exemplu, două corpuri se întâlnesc şi, conform unei legi, în anumite condiții, are loc o combinație chimică, o degajare de gaz sau o ardere, ei bine, dacă aceste condiții sunt asigurate din nou, fie prin intervenția noastră, fie din întâmplare (în care caz surprinderea noastră este cu atât mai mare cu cât faptul este mai neaşteptat), imediat, la moment, astăzi ca şi acum o mie de ani, fenomenul se produce. Acest miracol ne frapează mai ales când este vorba despre fenomene rare, deşi anunțate dinainte, şi care nu se produc decât cu ajutorul unor combinații foarte subtile, ca de exemplu atunci când, plăci ale unor metale fiind puse în aşa fel încât să se atingă în mod alternativ şi atingând în acelaşi timp un lichid acid, punem la extremitățile acestui lanț două foițe subțiri de argint care se aprind imediat, arzând cu o flacără verde; sau atunci când, în anumite condiții, diamantul, acest corp dur, se transformă în acid carbonic. Ceea ce uimeşte atunci este această ubicuitate a forțelor naturii, asemănătoare cu aceea a spiritelor, fenomenele obişnuite care trec neobservate pe sub ochii noştri ne surprind acum; sesizăm întregul mister ce există în dependența dintre efect şi cauză, dependență care ni se pare a fi aceeaşi ca aceea dintre formula magică şi spiritul pe care ea îl cheamă. Noi, dimpotrivă, am pătruns în această noțiune filosofică că o forță a naturii este un grad al obiectivării voinței, adică a ceea ce recunoaştem a fi esența noastră proprie; că această voință în ea însăşi, şi independent de fenomenul său şi de formele sale, se află în afara timpului şi a spațiului; - că pluralitatea a cărei condiție sunt aceste forme nu este legată nici de voința, nici direct de gradul său de obiectivitate, adică de idee, ci mai întâi de fenomenul acestei idei, şi că legea cauzalității nu are semnificație decât în funcție de timp şi de spațiu, în sensul că, în timp şi în spațiu, reglând ordinea în care ele trebuie să apară, ea stabileşte locul multiplelor fenomene ale diferitelor idei prin care se manifestă voința, - am văzut, spuneam, pătrunzând până la sensul cel mai adânc al învățăturii lui Kant, că timpul, spațiul şi cauzalitatea nu aparțin lucrului în sine, ci numai fenomenului său, că ele nu sunt decât forme

ale cunoaşterii noastre, şi nu atribute esențiale ale lucrului în sine, atunci această surprindere în fața punctualei regularități a acțiunii unei forțe a naturii şi a perfectei uniformități a milioanelor sale de manifestări care se produc cu o exactitate infailibilă, va fi pentru noi ceva asemănător cu surprinderea unui copil sau a unui sălbatic care, privind prima dată o floare printr-un cristal cu multe fațete, vede o

mulţime de flori identice şi se minunează, şi începe să numere una câte una petalele fiecăreia dintre aceste flori.
La originea şi în universalitatea sa, o forţă a naturii nu este în esenţa sa nimic altceva decât obiectivarea, la un grad inferior, a voinţei. Noi numim un asemenea grad o idee eternă, în sensul Iui Platou. O lege a naturii este raportul de la idee la forma fenomenelor sale. Această formă este timpul, spaţiul şi cauzalitatea legate între ele prin raporturi şi o înlănţuire necesare, indisolubile. Prin timp şi prin spaţiu ideea se multiplică prin nenumărate manifestări, în ce priveşte ordinea după care se produc aceste manifestări în aceste forme ale multiplicităţii, ea este determinată de legea cauzalităţii; această lege este în acelaşi timp norma care marchează limita manifestărilor diferitelor idei, conform ei spaţiul, timpul şi materia sunt repartizate în fenomene, de unde rezultă că această normă are un raport necesar cu identitatea întregii materii date, care este substratul comun al tuturor fenomenelor. Dacă ele nu ar aparţine acestei materii comune pe care şi-o împart, atunci nu ar mai fi nevoie de o asemenea **lege** pentru a le determina pretenţiile şi toate ar putea în acelaşi timp, unele lângă altele, să ocupe spaţiul nelimitat în decursul unui timp limitat. Numai pentru faptul că toate manifestările ideilor eterne sunt legate de o singură şi aceeaşi materie, ar trebui să existe o regulă a începutului şi a sfârşitului lor, căci altfel, **fără** această lege de cauzalitate, nici una dintre aceste manifestări nu i-ar face loc alteia. De aceea legea cauzalităţii este legată în mod esenţial de permanenţa substanţei, ambele nu au semnificaţie decât una prin cealaltă. Pe de altă parte, legea cauzalităţii se află în acelaşi raport cu spaţiul şi cu timpul, căci timpul este pur şi simplu posibilitatea determinărilor opuse în cuprinsul aceleaşi materii. Posibilitatea pur şi simplu a permanenţei unei materii identice, sub infinitatea de determinări opuse, este spaţiul. De aceea, în Cartea precedentă, explicăm materia prin unirea spaţiului cu timpul, această unire se manifestă ca evoluţie a accidentelor în interiorul substanţei, ceea ce nu este posibil decât prin cauzalitate sau devenire. De aceea spuneam, de asemenea, că materia este în mod absolut cauzalitate, noi vedem în intelect

corelativul subiectiv al cauzalităţii şi spuneam că materia (adică lumea întreagă ca reprezentare) nu exista decât pentru intelect, că el este condiţia sa, suportul său, corelativul sau necesar. Am spus toate acestea doar pentru a reaminti succint ceea ce a fost expus în Cartea întâi. Se va vedea limpede concordanţa perfectă dintre cele două cărţi atunci când se va înţelege că voinţa şi reprezentarea, care sunt strâns legate în lumea reală, care constituie cele două feţe ale ei, au fost separate cu bună ştiinţă în aceste două cărţi pentru a fi mai bine studiate izolat.
Nu ar fi poate de prisos să arătăm printr-un exemplu cum legea cauzalităţii nu are sens decât prin raportul său cu timpul şi spaţiul şi cu materia care rezultă din unirea acestor două forme, ea trasează limitele conform cărora manifestările forţelor naturii îşi împart posesiunea materiei, în timp ce forţele primordiale ale naturii, ca obiectivări imediate ale voinţei (care nu este supusăx ca în sine, principiului raţiunii), se află în afara acestor forme, în sânul cărora numai explicaţia etiologică are un sens şi o valoare, acesta este motivul pentru care ea nu ne poate niciodată conduce până la esenţa initimă a lucrurilor. Să ne imaginăm pentru aceasta o maşină oarecare, constituită după legile mecanicii. Nişte greutăţi de fier o pun în mişcare prin greutatea lor, nişte roţi de aramă rezistă în virtutea rigidităţii lor, se împing şi se ridică reciproc şi fac să acţioneze nişte pârghii în virtutea impenetrabilităţii lor etc. în acest caz, gravitaţia, rigiditatea, impenetrabilitatea sunt forţe naturale primordiale şi neexplicate, mecanica nu ne dă informaţii decât despre condiţiile în care ele se produc, precum şi despre modul în care ele acţionează şi în care domină o anume materie determinată, într-un anumit moment, într-un anumit loc. Un magnet puternic poate acum să acţioneze asupra fierului din care sunt făcute greutăţile şi să învingă gravitaţia, imediat mişcarea maşinii se opreşte, iar materia devine într-o clipă teatrul unei alte forţe naturale, magnetismul; explicaţia etiologică nil ne spune nimic despre acest lucru, decât doar despre condiţiile în care această forţa se manifestă. De asemenea, putem pune discurile de aramă ale acestei maşini pe nişte plăci de zinc, separându-le printr-un lichid acid, imediat această aceeaşi materie a maşinii va fi supusă acţiunii unei alte forţe primordiale, galvanismul, care o va lua în stăpânire după legile sale şi se va manifesta în ea prin fenomene particulare. Nici în acest caz, etiologia nu ne va putea arăta decât circumstanţele în cadrul cărora această forţă apare şi legile care o reglementează. Dacă ridicăm apoi temperatura şi dacă folosim oxigen

pur, întreaga maşină va arde, adică se iveşte încă o forță cu totul diferită, afinitatea chimică, care, în acest moment şi în acest loc, îşi manifestă pretențiile sale incontestabile asupra aceleiaşi materii şi care se manifestă în ea ca idee, ca grad determinat al obiectivării voinței. Dacă oxidul metalic care provine din această ardere întâlneşte un acid, apare o sare care se formează şi se cristalizează; toate acestea sunt fenomenul unei noi idei, şi ea la fel de complet inexplicabilă, deşi apariția ei este supusă unor condiții pe care etiologia le determină cu exactitate. Cristalele de dezagregă, se amestecă cu alte ingrediente, de aici apare o vegetație, şi iată un nou fenomen al voinței!

Am putea continua la infinit aceste experiențe asupra aceleiaşi materii, şi am vedea forțele naturii, când una, când alta, acaparând-o şi punând stăpânire pe ea pentru a-şi manifesta esența. Determinarea acestui drept pe care îl are forța ocultă asupra materiei, punctul din timp şi din spațiu în care ea face uz de el este ceea ce ne dă legea cauzalității, dar explicația bazată pe ea nu poate ajunge decât până aici. Forța ea însăşi este o manifestare a voinței şi, ca atare, ea nu este supusă formelor principiului rațiunii, este „fără rațiune" *(gnmdlos).* Ea este în afara timpului, ea este prezentă peste tot, şi parcă ar pândi în mod constant apariția unor circumstanțe grație cărora să se poată manifesta şi să acapareze o materie determinată, alungând celelalte forțe care dominau în aceasta mai înainte. Timpul nu există decât pentru ea; prin el însuşi, el nu are nici un sens. Timp de mii de ani forțele chimice dormitează într-o materie până ce şocul unui reactiv le pune în libertate; numai atunci ele îşi fac apariția, dar timpul nu există decât pentru această apariție, şi nu pentru forța însăşi. Timp de mii de de ani, galvanismul dormitează în aramă şi în zinc, şi ambele stau lângă argint, care, de îndată ce se întâlneşte cu ele în anumite condiții, trebuie să ia foc. In regnul organic însuşi, vedem cum o sămânță uscată păstrează timp de trei mii de ani forța care se află în ea şi, grație anumitor circumstanțe favorabile, germinează în cele din urmă şi devine plantă.'

La 16 septembrie 1840, la Institutul Literar şi Științific din Londra. într-o conferință asupra antichității egiptene. M. Pettigrew a arătat nişte boabe de grâu găsite de sir G. Wilkinson într-un mormânt din Teba. unde acestea au rămas treizeci de secole. **Erau** plasate într-un vas ermetic închis. M. Pettigrew, semănând douăsprezece. a obținut o plantă care atingea cinci picioare şi ale cărei semințe erau perfect coapte, f limes. 21 septembrie 1840). - La aceeaşi societate de medicină şi biologic **din** Londra. în 1830. M. Haulton a pus la vedere un tubercul găsit în mâna unei mumii din **Egipt,** care fusese plasată aici, fără îndoială, din rațiuni religioase, şi avea cel puțin 2.000 ani. LI l-a plantat într-o oală de fiori unde a crescut şi s-a înverzit imediat. **(Jurnal** medical din 1830, citat din Journal ofthe Royal Institution of Great Britain.

Aceste considerații ne-au arătat clar diferența care există între o forță naturală şi manifestările sale; ne-am convins că această forță este voința însăşi la un anumit grad al obiectivării sale. Multiplicitatea nu se referă decât la fenomene, din Cauza spațiului şi a timpului, iar legea cauzalității nu este altceva decât determinarea punctului în timp şi în spațiu în care se produc fenomenele particulare. De acum, vom putea înțelege întregul adevăr şi întreaga profunzime a doctrinei lui Malebranche despre „cauzele ocazionale". Ar fi interesant să comparăm acesta teorie - aşa cum o expune el în *Căutarea adevărului* (capitolul al IlI-lea din partea a Ii-a a Cărții a Vi-a) şi în explicațiile care formează appendicele acestui capitol - cu expunerea pe care tocmai am făcut-o eu şi să vedem cum două doctrine al căror punct de plecare este atât de opus pot ajunge la o perfectă concordanță. Mă surprinde faptul că Malebranche încătuşat în dogmele pozitiviste pe care vremea lui i le impunea, a găsit în mod atât de feKcit şi atât de exact adevărul, în pofida tuturor piedicilor, fără a abandona pentru aceasta dogma, cel puțin în formă. Nici nu ne imaginăm cât de mare este forța adevărului, cât este el de tenace şi de încăpățânat. îi găsim urmele în dogmele cele mai bizare şi cele mai absurde din toate timpurile şi din toate țările, amestecate, topite, în modul cel mai straniu, şi totuşi întotdeauna recognoscibile. El seamănă cu o plantă care răsare sub o grămadă de pietre mari, dar care încearcă să ajungă la lumină, care se luptă cu mii de obstacole, aşa cum este ea de urâtă, palidă şi firavă - dar îndreptată cel puțin spre lumină.

De altfel, Malebranche are dreptate, orice cauză naturală nu este decât o cauză ocazională, ea nu dă decât ocazia manifestării acestei voințe una şi indivizibilă, care este substanța tuturor lucrurilor şi ale cărei grade de obiectivitate constituie întreaga lume invizibilă. Numai manifestarea, vizualizarea voinței într-un anumit punct, într-un anume moment este provocată de cauză şi, în acest sens, depinde de ea, şi nu întregul fenomenului, esența sa intimă. Aşadar, voința însăşi, în care principiul rațiunii nu-şi găseşte loc, prin urmare nu are rațiune *(grund/os).* Nici un lucru din lume nu are rațiunea existenței sale

octombrie 1830, pagina 196) - „în grădina domnului Grimstone. a grădinii Plantelor din Londra, se alia acum o tulpină de

mazăre în plină Ilorescenţă, provenind dintr-o mazăre pe care M. Pettigrew şi trimişii lui British Museum au găsit-o într-un vas plasat într-un sarcofag egiptean unde trebuie să fi stat 2844 de ani" (Times. 16 august 1X44) - Mai mult. s-au găsit broaşte râioasc trăind pe pietre calcaroase: s-ar spune că însăşi viata animală poate de asemenea suporta o suspensie de mai multe secole, când ea este pregătită de somnul hibernal şi întreţinută de circumstanţe speciale, (n.a.)

generale şi absolute, ci numai raţiunea ce se află aici sau acolo. De ce o piatră manifestă la un moment dat gravitaţie, în altul rigiditate sau electricitate, sau proprietăţi chimice, iată ceea ce depinde de cauze, de influenţe exterioare şi ceea ce acestea pot explica; dar aceste proprietăţi însele, tot ce constituie esenţa pietrei, existenţa sa care se compune din toate aceste proprietăţi şi care se manifestă în aceste moduri diferite, pe scurt faptul că ea este aşa cum este, şi în general faptul ca ea există, iată ceea ce este fără raţiune, iată ceea ce nu este decât vizibilitatea voinţei inexplicabile.
Astfel, orice cauză este o cauză ocazională; am constatat aceasta în natura inconştentă, dar lucrurile stau absolut la fel şi în cazul în care nu cauze sau excitaţii, ci motive determină producerea fenomenelor, adică în comportarea omului şi a animalului. Căci, şi într-un caz, şi în celălalt, tot aceeaşi voinţa apare, foarte diferită în funcţie de gradele sale de manifestare, ce se diversifică în fenomene şi care, în raport cu ele, este supusă principiului raţiunii, deşi prin ea însăşi este absolut liberă. Motivele nu determină caracterul individului, ci numai manifestările acestui caracter, adică actele, forma exterioară a comportamentului, şi nu sensul şi conţinutul său; acesta ţine de caracter, care este fenomenul imediat al voinţei, altfel spus care este inexplicabil. De ce unul este un scelerat, în timp ce altul este un om de treabă, iată ce nu depinde nici de motive, nici de influenţe exterioare, nici de maxime ale moralei, nici de predici şi care, în acest sens, este inexplicabil. Dar când un om rău îşi arată răutatea prin mici nedreptăţi, prin intrigi laşe sau prin înşelătorii josnice, exercitate în cercul îngust al anturajului său, sau când asupreşte popoarele pe care le-a cucerit, când aruncă o lume întreagă în dezordine şi face să curgă sângele a milioane de oameni, aceasta este atunci forma exterioară a manifestării sale, ceea ce nu-i este esenţial, ceea ce depinde de circumstanţele în cadrul cărora 1-a plasat destinul, de anturajul său, de influenţele exterioare, de motive; dar niciodată nu se va explica prin aceasta decizia individului; ea provine din voinţa a cărei manifestare este acest om. Vom vorbi din nou despre acest lucru în Cartea a patra. Modul în care caracterul îşi dezvoltă proprietăţile se poate compara cu acela în care corpurile, în natura inconsistentă, şi le manifestă pe ale lor. Apa rămâne apă cu proprietăţile care îi sunt inerente; dar când, ca mare liniştită, îşi oglindeşte malurile, când se repede înspumată asupra stâncilor, când ţâşneşte în mod artificial în aer, ca o rază subţire, ea este supusă unor cauze exterioare; şi o stare, şi cealaltă îi sunt la fel de naturale; dar, în

funcţie de circumstanţe, ea este una sau alta, la fel de pregătită pentru orice schimbare şi totuşi, în toate cazurile, fidelă caracterului său şi nemanifestându-l niciodată decât pe acesta. La fel, orice caracter uman se manifestă în funcţie de circumstanţe; dar manifestările care rezultă din acestea vor fi aşa cum le-au făcut circumstanţele să fie.

- §27

Dacă, prin toate consideraţiile precedente asupra forţelor naturii şi a manifestărilor acestor forţe, vedem cu claritate până unde poate merge şi unde trebuie să înceteze explicaţia prin cauze, când ea nu vrea să cadă în absurda pretenţie de a raporta conţinutul tuturor fenomenelor la forma lor pură, încercare care ar face ca până la urmă să nu rămână decât forma vidă, putem de acum să ne dăm seama din aceste aprecieri generale ce trebuie să cerem.de la orice etiologic Prin natura ei, ea caută cauzele tuturor fenomenelor, cu alte cuvinte circumstanţele în care aceste fenomene apar în mod constant. Tot în natura ei este să raporteze fenomenele - diverse prin diversitatea circumstanţelor - la ceea ce acţionează în orice fenomen şi care este presupus în orice cauză, la o forţă originară a naturii. Dar trebuie să vedem dacă această diversitate de fenomene îşi are originea în diversitatea forţelor sau doar în aceea a circumstanţelor în care forţa se manifestă; trebuie, de asemenea, să ne ferim de a lua drept manifestare de forţe diferite ceea ce nu este decât manifestarea, în

circumstanțe diferite a unei singure şi aceleiaşi forțe, de a lua, la fel, drept manifestare a aceleiaşi forțe aceea a unor forțe diferite. Acesta este domeniul imediat al judecății, şi de aceea puțini oameni sunt, în fizică, capabili să lărgească orizontul; dar, în ce priveşte experiențele, oricine le poate spori numărul. Lenea şi ignoranța determină recurgerea prea devreme la forțe primordiale, este tocmai ceea ce transpare, cu o exagerare care seamănă a ironie, în entitățile scolasticii. Nu există nimic mai potrivnic intențiilor mele decât să contribui la revenirea acestor abuzuri.
Pentru a îmbunătăți o explicație fizică nu trebuie să se recurgă Ia obiectivarea voinței sau la puterea creatoare a lui Dumnezeu. Fizica cere cauze, iar voința nu este o cauză; raportuL său cu fenomenul nu are drept bază principiului rațiunii. Ceea ce este în sine voință apare ca reprezentare, altfel spus ca fenomen. Ca atare, voința se supune legilor care constituie forma fenomenului. Astfel, fiecare mişcare, deşi rămâne în fond o manifestare a voinței, trebuie să aibă o cauză

prin-care este explicată în funcție de un moment şi de un loc determinate, adică nu într-un mod general şi în esența sa profundă, ci precum fenomen izolat. Această cauză este mecanică în ce priveşte piatra. Ea este un motiv în ce priveşte omul şi mişcările sale. Dar ea nu poate lipsi niciodată. Dimpotrivă, generalul, esența comună a tuturor fenomenelor unei specii determinate, esență fără a cărei ipoteză explicația prin cauze nu are nici sens, nici valoare, este forța universală a naturii, care trebuie, în fizică, să rămână în starea de *qualitas occulta,* căci în aceasta constă sfârşitul explicației etiologice şi începutul explicației metafizice. Dar lanțul cauzelor şi al efectelor nu este niciodată rupt de o forță originară la care să se fi recurs. Lanțul nu o consideră niciodată ca fiind prima lui verigă. Totuşi, orice verigă, fie ea prima.sau ultima, presupune forța primordială şi fără ea nu ar putea explica nimic. O serie de cauze şi de efecte poate fi manifestarea forțelor celor mai diferite a căror intrare succesivă în lumea senzorială este reglată de ea; am arătat acest lucru prin exemplul pilei metalice; dar diferențele dintre aceste forțe primordiale, care nu ar putea fi reduse unele la altele, nu distrug unitatea lanțului cauzelor şi înlănțuirea verigilor sale. Etiologia naturii şi filosofia naturii nu-şi fac niciodată rău una alteia; ele merg alături una de cealaltă, studiind acelaşi obiect din puncte de vedere diferite. Etiologia prezintă cauzele care au făcut în mod necesar să apară fenomenul izolat care trebuie explicat. Ea arată ca fundament al tuturor acestor fenomene forțele generale care acționează în toate aceste cauze şi efecte; ea determină aceste forțe, numărul lor, deosebirea dintre ele şi toate efectele în care aceste forțe, după bunul plac al diversității circumstanțelor, se manifestă cu diversitate, întotdeauna credincioase totuşi caracterului lor particular, pe care îl dezvoltă după o regulă infailibilă numită lege a naturii. Când fizica va fi realizat în întregime această operă şi din acest punct de vedere, ea va fi atins perfecțiunea. Căci atunci în lumea anorganică nu va mai exista nici o forță necunoscută, nici un efect care să nu apară ca fenomen al uneia dintre aceste forțe care s-a manifestat în anumite circumstanțe conform unei legi a naturii. Totuşi o lege a naturii fiu este niciodată decât o regulă surpriză pentru natură - regula după care aceasta procedează întotdeauna, în anumite circumstanțe determinate, de îndată ce ele sunt date. De aceea putem defini o lege a naturii ca

„un fapt generalizat"; de unde se vede că o expunere exactă a tuturor legilor naturii nu ar fi decât un catalog de fapte foarte complet.
155

Observarea naturii în ansamblul său îşi găseşte desăvârşirea în morfologie, care enumera toate formele fixe ale naturii organice, care le compară şi le coordonează. Ea are puţine de spus despre cauza producerii existenţelor particulare; ea se explică prin generaţie, care este aceeaşi pentru toate şi care formează o teorie aparte; în unele cazuri foarte rare, cauza este *generatio oequivoca.* Acestei ultime categorii îi aparţine şi, la rigoare, modul în care gradele inferioare ale obiectităţii voinţei, adică fenomenele fizice şi chimice, se produc, iar expunerea condiţiilor acestei produceri este tot sarcina, etiologiei.
Filosofia studiază în toate, prin urmare şi în natură, numai generalul; forţele primordiale constituie aici obiectul său, şi ea recunoaşte în ele diferitele grade ale obiectivării voinţei, care este esenţa intimă, substanţa lumii - care nu este pentru filosofie, când ea face abstracţie de substanţă, decât reprezentarea subiectului. Dacă etiologia, în loc să pregătească drumul filosofiei şi să-i confirme teoriile prin dovezi experimentale, îşi imaginează mai degrabă că scopul său este de a nega toate forţele primordiale, în afară de una, cea mai generală, impenetrabilitatea de exemplu, pe care ea crede că o înţelege în mod absolut, şi după aceea, dacă ea încercă să raporteze la aceasta pe toate celelalte, ea îşi distruge propriul fundament şi nu poate să ajungă decât la eroare; din acest moment, conţinutul naturii este înlocuit cu forma, iar totul este pus pe seama influenţei circumstanţelor şi nimic pe seama esenţei intime a lucrurilor. Dacă s-ar putea reuşi folosind această metodă, atunci un calcul riguros ar fi suficient pentru a rezolva enigma lumii. Dar păşim pe această cale de îndată ce vrem să raportăm orice acţiune fiziologică „la formă şi la amestec", şi astfel la electricitate, apoi aceasta la chimism, şi chimismul la mecanicism. Această din urmă redutere a fost marea greşeală a lui Descartes şi a atomiştilor, care raportau mişcarea corpurilor la ciocnirea unui fluid şi calităţile lor la aranjare şi forma atomilor, şi care, apoi, căutau să explice toate fenomenele din natură drept simple fenomene ale impenetrabilităţii şi ale coeziunii. Deşi s-a revenit asupra acestor lucruri, unii oameni, în zilele noastre, procedează la fel; fiziologii-electricieni, chimiştii, mecaniciştii vor să explice absolut întreaga viaţa şi toate funcţiile organismului prin „forma şi amestecul" părţilor esenţiale.
Faptul că scopul explicaţiei fiziologice constă în a raporta viaţa organismului la legile generale pe care le studiază fizica se găseşte exprimat în *Arhivele fiziologice* ale lui Meckel. La-fel, Lamarck, în a sa *Filosofie zoologică* (voi. II, cap. III, pag. 16), considera viaţa ca
v

fiind simpla rezultantă a căldurii şi a electricităţii: „Caloricul şi materia electrică sunt perfect suficiente pentru a forma această cauză esenţială a vieţii". Conform acestei afirmaţii, căldura şi electricitatea ar fi chiar lucrul în sine, iar lumea animalelor şi plantelor ar fi fenomenul lui. Ne putem da seama, la pagina 360 şi următoarele din lucrarea citată, de întreaga absurditate a acestei teorii. Toată lumea ştie că în ultimul timp toate aceste teorii atât de adesea ridiculizate au revenit cu multă îndrăzneală. Dacă le examinăm cu atenţie, vedem că toate se bazează pe ipoteza că organismul nu este decât un agregat de fenomene fizice, de forţe chimice şi mecanice, care, din întâmplare, îndreptându-se toate spre acelaşi punct, constituie organismul, care nu este decât un joc al naturii lipsit de sens. Dar atunci organismul unui

animal sau al unui om nu ar mai fi - privit din vedere filosofic - reprezentarea unei idei particulare, adică obiectivitatea imediată a voinței, la un grad mai mic sau mai ridicat de determinare, ci în el rui ar mai exista decât ideile care obiectivează voința în electricitate, în chimism, în mecanism; acesta ar fi deci compus din combinarea întâmplătoare a acestor forțe, în mod la fel de accidental precum figurile de oameni sau de animale au uneori nori sau stalactite. Vom vedea totuşi imediat în ce măsură este permis şi util să aplicăm organismului aceste explicații luate din fizică şi din chimie; căci voi arăta că forța vitală întrebuințează şi se foloseşte în mod indubitabil de forțele naturii anorganice, dar că nu ele o compun, la fel de puțin cum fierarul se compune din nicovale şi ciocane. Nici chiar viața vegetală, care este atât de puțin complicată, nu se poate explica prin ele, de exemplu prin capilaritate şi endosmoză; cu atât mai puțin se poate explica astfel viața animală. Considerația următoare va avea drept rezultat faptul că ne-o va facilita pe aceea pe care tocmai am anunțat-o şi a cărei expunere nu este uşoară.
Conform a tot ceea ce am spus, ştiința naturii greşeşte atunci când vrea să raporteze cele mai înalte grade ale obiectivității voinței la cele mai mici; căci a desconsidera sau a interpreta în mod greşit forțele naturale primordiale şi care există prin ele însele este o greşeală la fel de mare ca aceea de a presupune fără nici un rost forțe particulare acolo unde nu există decât manifestare a unor forțe deja cunoscute. Kant are mare dreptate când spune că este o nebunie să credem în posibilitatea existenței unui „Newton al firului de iarbă", adică a unui om care ar raporta firul de iarbă la manifestări ale forțelor fizice sau chimice a căror concretizare accidentală ar fi el: care, cu alte cuvinte, l-ar reduce la a nu fi decât un simplu joc al naturii în care nu ar apărea

nici o idee specială, adică unde voința nu s-ar manifesta în mod direct la un grad ridicat şi determinat, ci exact aşa cum se manifestă ea în fenomenele naturii anorganice, oferind în mod accidental forma sa actuală. Scolasticii, care nu ar fi admis niciodată un procedeu de acest gen, ar fi spus pe bună dreptate că aceasta ar însemna să negăm în totalitate *forma substantialis* şi că o coborâm la ***forma** accidentalis.* Căci forma substanțială a lui Aristotel desemnează exact ceea ce numesc eu grad de obiectivare a voinței în obiecte. Pe de altă parte, nu trebuie pierdut din vedere că, în toate ideile, adică toate forțele naturii anorganice şi toate formele naturii organice, se regăseşte una singură şi aceeaşi voință care se manifestă, altfel spus care intră în forma reprezentării,.obiectivitatea. Unitatea ei trebuie să se recunoască după aerul de înrudire intimă pe care îl au toate manifestările sale. In cel mai înalt grad al obiectității sale, în care fenomenul apare mai clar, în regnul vegetal şi în regnul animal, ea se manifesta prin analogia tuturor formelor, prin tipul fundamental, care se regăseşte în toate fenomenele; tocmai cu ajutorul acestui principiu a fost creat în Franța, în prezent, un excelent sistem zoologic, şi tocmai acest principiu ne este prezentat de anatomia comparată drept acela care constituie „unitatea de plan, uniformitatea elementului antomic". Naturaliştii şcolii lui Schelling s-au ocupat în mod deosebit să demonstreze acest principiu; ei au făcut cel puțin eforturi lăudabile în acest sens şi şi-au dobândit prin aceasta un merit, deşi, în multe cazuri, goana lor după analogii a degenerat în subtilități. însă ei au evidențiat bine înrudirea generală care există între ideile naturii anorganice, de exemplu între electricitate şi magnetism, a căror identitate a fost constatată mai târziu, între atracția chimică şi gravitație etc. în special ei au remarcat că polaritatea, adică diviziunea unei forțe în două acțiuni calitativ diferite şi opuse, şi care încearcă să se unească, - forța care se manifesta în cea mai mare parte a timpului în spațiu printr-o acțiune care porneşte din acelaşi punct în direcții opuse, - este tipul fundamental al aproape tuturor fenomenelor naturii, de la magnet şi cristal până la om. în China, această teorie este prezentă din timpurile cele mai străvechi, în mitul opoziției dintre Yin şi Yang. Cum toate obiectele lumii sunt obiectitatea unei singure şi aceleiaşi voințe, adică sunt identice în esența lor, nu numai că trebuie să existe o analogie incontestabilă între ele, nu numai că trebuie să descoperim în cel mai puțin perfect urma, indiciul şi într-un fel principiul a ceea ce urmează imediat ca mai perfect, ci, în plus, dat fiind că toate aceste forme aparțin lumii numai ca reprezentare, putem presupune că în aceste

forme, care sunt adevăratul schelet al lumii vizibile, adică al **lumii** în spațiu, şi în timp, trebuie să putem găsi tipul fundamental, vestigiul, germenul a tot ceea ce umple aceste forme. Se pare că sentimentul neclar al acestui adevăr este cel care a dat naştere cabalei, filosofiei în întregime matematice a pitagoricienilor şi celei a chinezilor în Y-King. La fel, în şcoala lui Schelling, pe lângă eforturile făcute pentru a găsi analogii între toate fenomenele din natură, găsim şi câteva încercări, nereuşite este adevărat, de a deduce legile naturii din simplele categorii de spațiu şi de timp. Dar pentru moment nimeni nu poate şti dacă într-o bună zi un om de geniu nu va reuşi cumva să ducă la bun sfârşit încercările întreprinse în această dublă direcție. Dacă, acum, avem limpede în minte diferența care există între

fenomen şi lucrul în sine, şi prin urmare dacă identitatea voinței obiectivate în toate ideile nu se poate niciodată transforma (pentru că ea #re grade determinate ale obiectității sale) în identitate a ideilor particulare în care ea apare; dacă atracția chimică sau electrică nu se poate reduce niciodată la atracția prin gravitație, chiar şi când se cunoaşte profunda lor analogie, şi deşi prima poate fi privită ca fiind cealaltă cu o putere superioară; de asemenea, orice ar dovedi analogia de structură, dacă nu putem confunda şi identifica speciile, dacă nu putem explica pe cele mai perfecte ca fiind varietăți ale celor mai puțin perfecte; dacă, în sfârşit, funcțiile fiziologice nu pot niciodată să se reducă la procese fizice sau chimice, putem totuşi considera ca foarte verosimil, tot ce vom spune, pentru a justifica folosirea acestui procedeu, în anumite limite.
Când, printre manifestările voinței, care aparțin gradelor celor mai scăzute ale obiectivării sale, adică lumii anorganice, unele intră în conflict între ele, pentru că fiecare încercă - conform principiului cauzalității - să acapareze materia dată, din acest conflict apare fenomenul unei idei superioare care le învinge pe toate celelalte mai imperfecte care existau înainte, dar în aşa fel încât să lase să subziste esența lor ca subordonată sau să nu preia decât ceea ce este analog; acest procedeu nu este comprehensibil decât în virtutea identității care se manifestă în toate ideile şi în virtutea aspirației sale spre o obiectivare din ce în ce mai ridicată. Vedem, de exemplu, în solidificarea oaselor o stare evident analogă cu cristalizarea care domină la origini în oxidul de calciu, deşi osificarea nu poate fi niciodată redusă la o cristalizare. Analogia se manifestă mai slab în solidificarea cărnii. De asemenea, la fel, amestecul de sucuri, în corpul animalelor, ca şi secreția sunt o stare analogă cu amestecul de

separare chimică, căci, şi în acest caz, acţionează legile chimiei, dar subordonate, modificate, dominate de o idee superroară; de aceea foiţele chimice singure, în afara organismului, nu produc niciodată asemenea sucuri, dar

Encheiresis naturae ***nennt*** *es die Chemie;*'
Spoitei ihrer selbst, und weiss nicht wie.
(Faust)

Ideea cea mai perfectă care învinge în această luptă ideile inferioare dobândeşte prin aceasta un nou caracter, împrumutând de la ideile învinse un grad de analogie de o putere superioară. Voinţa se obiectivează într-un mod mai comprehensibil; şi atunci se formează, mai întâi prin generaţie echivocă şi mai apoi prin asimilare la germenul existent, seva organică, planta, animalul, omul. Astfel, din lupta dintre fenomenele inferioare rezultă fenomenul superior, care le înghite pe toate, dar care în acelaşi timp realizează aspiraţia lor constantă spre o ste *2* mai înaltă. - Aici deci, este deja locul potrivit pentru legea: *Serpens, nisi serpentem comederit, nonfit draco.*

Aş vrea, dacă este posibil, să expun suficient de clar aceste idei pentru a înlătura confuzia care le însoţeşte; dar mă bazez pe reflecţiile proprii ale cititorului pentru a-mi veni în ajutor, în cazul în care nu aş fi înţeles sau aş fi rău înţeles. - Potrivit punctului nostru de vedere, se vor putea constata fără îndoială, în organism, urmele a tot felul de acţiuni fizice sau chimice, dar niciodată organismul nu va putea fi explicit prin ele; căci el nu este un fenomen produs prin acţiunea combinată a acestor forţe, adică accidental, ci o idee superioară care şi-a supus toate celelalte idei inferioare printr-o asimilare victorioasă, pentru ca această voinţă unică ce se obiectivează în orice idee, tinzând mereu spre cea mai înaltă obiectivare posibilă, părăseşte aici gradele inferioare ale fenomenului său, după conflictul lor, pentru a apărea cu atât mai energică pe o treaptă superioară. Nu există victorie fără luptă; ideea superioară, sau obiectivare a voinţei, nu se poate produce decât învingându-le pe cele inferioare, şi ea trebuie să înfrângă rezistenţa acestora, care, deşi aduse la starea de sclav, aspiră în continuare să-şi manifeste esenţa într-uri mod independent şi complet. Aşa. cum magnetul care ridică o bucată de fier porneşte o luptă crâncenă cu

[1] „Dar chimia numeşte aceasta *encheiresis naturae,* tară să bănuiască că îşi râde singură de ea." (n.a.)

gravitaţia, care, ca obiectivarea cea mai slabă a voinţei, are un drept primordial asupra materiei acestui fier - luptă în care magnetul se fortifică, pentru că rezistenţa fierului cere din partea sa un efort mai mare, - la fel, ca ori.ee alt fenomen al voinţei, cel care apare în organismul uman duce o luptă continuă împotriva nenumăratelor forţe fizice şi chimice care, în calitatea lor de idei inferioare, au drepturi anterioare asupra aceleiaşi materii. Iată de ce cade braţul care a fost ţinut ridicat câtva timp învingând gravitaţia. Tot de aici provin şi întreruperile atât de frecvente ale sentimentului de bună dispoziţie pe care îl dă sănătatea, care exprimă victoria ideii, obiectivată într-un organism conştient, asupra legilor fizice şi chimice care guvernau la origine sucurile corpului, chiar şi aceste întreruperi sunt întotdeauna însoţite de o anume indispoziţie mai mult sau mai puţin pronunţată,

care rezultă din rezistența acestor forțe, şi în virtutea căreia p!artea vegetativă a vieții noastre este afectată în mod constant de o uşoară suferință.
Astfel se explică şi de ce digestia slăbeşte toate funcțiile animale, având în vedere că ea acaparează întreaga forță vitală pentru a înfrânge, prin asimilare, forțele naturale chimice. Tot de aici provine povara vieții fizice, nevoia de somn şi în sfârşit necesitatea morții, căci aceste forțe naturale subjugate, favorizate în cele din urmă de circumstanțe, smulg organismului obosit de înseşi victoriile sale continui materia pe care acesta le-a răpit-o şi reuşesc să-şi manifeste nestânjenite propria lor natură. Prin urmare, putem spune, de asemenea, că orice organism nu reprezintă ideea a cărei imagine este decât după ce a dedus partea din acțiunea sa pe care trebuie să o folosească pentru a învinge ideile inferioare cu care se luptă pentru materie. Se pare ca Jacob Boehm a avut un vag sentiment al acestui lucru atunci când **afirmă** undeva că toate corpurile oamenilor şi animalelor, şi chiar toate plantele, sunt pe jumătate moarte. După cum organismul va reuşi mai mult sau mai puțin complet să triumfe asupra forțelor naturale care exprimă gradele inferioare ale obiectității voinței, el va ajunge la o exprimare mai mult sau mai puțin perfectă a propriei sale idei, adică se va îndepărta sau se va apropia de idealul de care, în fiecare domeniu, este legată frumusețea.
Astfel, peste tot în natura, vedem luptă, înfruntare şi alternativă de victorie, şi astfel ajungem să înțelegem mai clar ruptura voinței de ea însăşi. Fiecare grad de obiectivare a voinței lupta cu celălalt pentru materie, pentru spațiu şi pentru timp. Materia trebuie să-şi schimbe în permanență forma, deoarece fenomenele mecanice, fizice, chimice şi

organice, urmând **firul** conducător al cauzalității, şi grăbite să-şi facă apariția, se luptă cu obstinație să o câştige pentru a-şi manifesta în ea fiecare ideea sa. Putem urmări această luptă în întreaga natură; dar ce spun eu? ea nu exista decât prin natură: ei yap \rc\ r|v το vet%oq ev

xotq 7i:pa7(j.aotv,- ev av *r\v anavxa, a>q* (pr|oiv
această luptă nu este ea însăşi decât manifestarea acestei rupturi dintre natură şi ea însăşi. în lumea animală, această luptă izbucneşte în modul cel mai semnificativ; această lume se hrăneşte cu plante şi fiecare individ serveşte drept hrană şi drept pradă pentru altul; cu alte cuvinte, fiecare animal trebuie să abandoneze materia prin care se reprezenta ideea sa, pentru ca altul să se poată manifesta, căci o creatură vie nu-şi poate întreține viața decât pe seama alteia, astfel că voința de a trăi se reface în mod constant din propria sa substanță şi, sub diversele forme pe care le îmbracă, constituie propria sa hrană. In sfârşit, specia umană, care a reuşit să şi le supună pe toate celelalte, consideră natura ca 6 imensă fabrică ce răspunde satisfacerii nevoilor sale şi sfârşeşte prin a manifesta în ea, aşa cum vom vedea în Cartea a IV-a, şi acesta în modul cel mai evident, această ruptură a voinței; de acum se verifică adagiul *homo **homini** lupus.* Dar pentru moment, vom recunoaşte aceeaşi luptă, aceeaşi dominație asupra gradelor inferioare ale obiectivitătii voinței. Multe insecte (în special ihneumonele) îşi depun ouăle pe pielea şi chiar în corpul larvelor altor insecte, a căror distrugere leliță va fi primul act al germenului care va apărea. Tânărul polip cu tentacule care iese din cel bătrân ca o ramură, şi de care se separă ulterior, se luptă cu aceasta, când este încă legat de el. pentru prada care poate să apară, încât şi-o smulg unul altuia din gură. (Trembley, ***Polypod,*. II,** pag. 110, şi **III,** pag. 165). în această privință, furnica-buldog din Australia prezintă un exemplu frapant: când este tăiată în două, se iscă o luptă între cap şi coadă; capul începe să muşte coada, care se apără curajoasă cu acul împotriva muşcăturilor; lupta poate dura şi o jumătate de oră, până la moartea completă, numai dacă alte furnici nu iau cele două părți. Faptul se repetă de fiecare dată. *(Galignarii's Messenger,* 17 nov. 1855). Pe malul râului Missouri poate fi văzut adesea un stejar enorm atât de înfăşurat şi sugrumat de o liană uriaşă, încât sfârşeşte prin a muri ca sufocat. Acelaşi lucru se produce, la niveluri mai scăzute, de exemplu atunci când, prin asimilare organică, apa şi carbonul se transforma în seva vegetală, sau când vegetalul şi pâinea se transformă în sânge; peste tot, în sfârşit, unde se produce secreția animală, care constrânge forțele chimice să **nu** se manifeste decât printr-o acțiune subordonată. La fel stau

lucrurile şi în regnul anorganic, când două cristale în curs de formare se întâlnesc, ele se încurcă reciproc, în aşa măsură încât nu-şi mai pot arăta forma pură a cristalizării lor, fiecare dintre grupele de molecule oferind imaginea acestei lupte a voinței la un grad atât de scăzut de obiectivare; sau când magnetul impune fierului magnetismul său, pentru a manifesta în el, la rândul său, ideea sa, sau când galvanismul înfrânge afinitățile elective, descompune compuşii cei mai stabili şi suprimă în aşa măsură legile chimice încât acidul unei sări descompuse la polul negativ se duce la polul pozitiv, fără a se putea alia cu alcalii prin care trebuie să treacă, fără chiar a putea să

înroşească hârtia de turnesol care a fost pusă în calea sa. Aceasta se repetă în general în raportul pe care îl suferă un corp ceresc central cu planeta sa; aceasta, deşi se află sub dependenţa absolută a celui dintâi, rezistă constant, la fel ca forţele chimice în organism; de aici rezultă această opoziţie permanentă între forţa centrifugă şi forţa centripetă, care întreţine mişcarea în sistemul universului; şi ea este o expresie a acestei lupte generale de care ne ocupăm şi care este în mod esenţial proprie caracterului voinţei.

Deoarece orice corp poate fi considerat drept fenomenul unei voinţe, iar voinţa se prezintă în mod necesar ca o tendinţă, starea primordială a oricărui corp ceresc condensat în sfera sa nu poate fi repausul, ci mişcarea, tendinţa de a progresa, fără oprire şi fără ţel, în spaţiul infinit. Ceea ce nu contrazice cu nimic nici legea inerţiei, nici legea cauzalităţii; căci, după prima, materia ca atare, fiind indiferentă la repaus şi la mişcare, starea sa primordială poate la fel de bine să fi fost una sau alta. De aceea dacă o găsim în mişcare, nu avem voie să întrebăm care este cauza mişcării iniţiale; la fel, găsind-o imobilă, nu vom avea dreptul să admitem o stare anterioară de mişcare şi să întrebăm de ce aceasta a încetat. Nu există deci nici un motiv să căutăm un impuls primordial al forţei centrifuge; dar, după ipoteza lui Kant şi a lui Laplace, ea este, în planete, un rest al rotaţiei primordiale a corpului ceresc central, care îşi continuă rotaţia şi zboară în acelaşi timp înaintea sa, în spaţiul nemărginit, sau poate circulă în jurul unui soare mai mare, invizibil pentru noi. Conform acestor consideraţii, astronomii bănuiesc existenţa unui soare central, ei au observat de asemenea îndepărtarea progresivă a întregului nostru sistem solar, şi poate chiar a ansamblului grupului stelar căruia îi aparţine soarele; putem conchide de aici o deplasare generală a tuturor stelelor fixe, inclusiv soarele central, ceea ce, în spaţiul infinit, îşi pierde orice semnificaţie (căci mişcarea nu se distinge de repaus în spaţiul absolut)

şi exprimă, aşa cum le-am văzut deja exprimându-se direct prin acţiune şi printr-o urmărire fără ţintă, acest neant această absenţă fără sfârşit, pe care concluzia cărţii de faţă ne va face să le recunoaştem **în** mod constant în aspiraţiile voinţei, oricare ar fi fenomenele sale; de unde rezultă şi faptul că spaţiul infinit şi timpul infinit trebuie să constituie formele cele mai generale şi cele mai esenţiale ale ansamblului reprezentărilor sale, a căror esenţă el o exprimă **în** întregime. - Putem, în sfârşit, să recunoaştem lupta pe care am văzut-o între toate manifestările voinţei, în domeniul materiei pur şi simplu, considerate ca atare, aşa cum esenţa fenomenului său a fost foarte bine explicată de Kant, ca o forţă de atracţie şi de respingere; astfel, existenţa sa nu este deja decât o luptă între două forţe opuse. Să scoatem din materie toate diferenţele chimice sau să ne imaginăm că am ajuns atât de departe în lanţul cauzelor şi al efectelor încât orice diferenţă chimică a dispărut; vom găsi materia pur şi simplu, lumea redusă la situaţia de a nu mai fi decât **un** cerc, pradă unei lupte între forţa de atracţie şi forţa de respingere, prima acţionând ca gravitaţie, care vine din toate părţile spre centru, cea de a doua acţionând ca impenetrabilitate, care se opune celeilalte, fie soliditate, fie elasticitate, acţiune şi reacţiune perpetuă care poate fi considerată drept obiectitatea voinţei la gradul său cel mai mic şi care deja, aici, îi exprimă caracterul.
Astfel, am văzut, la gradul cel mai de jos, voinţa prezentându-se, precum o forţă oarbă, ca o acţiune misterioasă şi inexorabilă, departe de orice conştiinţă imediată. Aceasta este specia cea mai simplă şi cea mai slabă dintre obiectivările sale. Ca forţă oarbă şi acţiune inconştientă, ea se manifestă în orice natură anorganică, **în** orice forţă primordială, ale căror legi fizice şi chimice au rolul de a căuta să le cunoască, şi dintre care fiecare ne apare în milioane de fenomene cu totul asemănătoare şi regulate, neavând nici o urmă de caracter individual; ea se multiplică în spaţiu şi în timp, adică „principiul **individuaţiei",** ca o imagine în pereţii unei cupe.
Tot mai evidente pe măsură ce se ridică din grad în grad în obiectivarea sa, voinţa acţionează totuşi şi în regnul vegetal, unde legătura dintre fenomene nu mai este, la drept vorbind, o cauză, ci o excepţie; ea este absolut inconştientă, asemănător unei forţe obscure. O regăsim şi în partea vegetativă a fenomenelor animale, **în** producerea şi dezvoltarea fiecărui animal, ca şi în întreţinerea economiei sale interne; şi aici, simplele excitaţii determină manifestarea ei. Gradele din ce în ce mai ridicate ale obiectivitătii

voinţei conduc în final în punctul în care individul, care reprezintă idcea. nu-şi mai poate procura, prin simpla mişcare rezultată dintr-o excitaţie, hrana pe c;ire **trebuie** >ă si-o asimileze: căci trebuie numaidecât ca vreo **excitaţie de acest** gen să intervină şi dintre toate. **în** cazul de faţă, hrana este **in** mod special indicată: diversitatea mereu crescândă a fenomenelor individuale provoacă **o** asemenea mulţime şi o asemenea îngrămădeală, încât ele se încurcă reciproc şi şansa, de la care individul pus în mişcare printr-o simplă excitaţie este condamnat să-şi aştepte hrana, ar deveni în acest caz prea puţin favorabilă. Animalul, de îndată ce iese din ou sau din pântecele maniei sale. Irebuie să fie în stare să caute şi să aleagă elementele hranei sale. De

aici decurge necesitatea locomoțici determinată de motive şi. pentru aceasta, aceea a **cunoaşterii, care** intervine, in acest grad de **obiectivare** a voinici, **ca un** auxiliar, **ca o** unyf/vn **indispensabilă pentru conservarea individului şi perpetuarea speciei. Ea apare, reprezentata de crci< i sau *d$* un pi glioi] mare, ca orice alta tendință** sau destinație ***a* voinței, când** ea se **obiectivează, este reprezentat;!** de **im organ,** adică se **manifestă percepției sub forma unui organ**[1]**.** - Dar. de îndată ce acest **auxiliar** sau **p.rț;(ttvr|** a **intervenit; lumea ca reprezentare** se **iveşte deodată,** cu toate I **>iwcle** '-.i!e **de oliic** :l fi **de** subiect, de timp. de **spațiu, de pluralil it< y de cauzalitate. '** mn **manifestă** atunci sub ***a* doua sa i'jațfi. Pânu acum** *an* era **numai** *voință.* acum ca este şi ***reprezentare,* obiect** ꞉l **subiectului care wlnoaşte.** Voința, care îşi **dezvoltă** mai **înainte** acțiuni"[1], in întuneric, cu o **siguranță** infailibilă, ajunsă la acest **grad,** şi-a luai o **torță,** care ii era necesară pentru a **înlătura dezavantajul reztltant,** pentru **fenomenele** sale cele mai perr'ecU. **din supraabundența** si varietatea lor. **Sigu/anța.** regularitatea **impecabilă** cu **care ea acționa, atât** in **luniea anorganică,** cât şi în regnul vegetal. în calitate de **tendință oarbă, provine** (iii; **faptul** că, la început, ea acționa **singură, fără ajutorul** dar şi fără necazurile pe care i !e aduce o lume nouă cu totul diferită, aceea a reprezentării; deşi **reflecta** esența însăşi a voinței, **această lume** are totuşi o cu totul altă naiură şi intervine **acum** in înlănțuirea fenomenelor sale.

Aici se opreşte infailibila **siguranță** o voinței. Animalul este deja expus la iluzie, la **aparență.** Dar el nu are decât reprezentări intuitive: el este lipsit de concepte, ;!e **reflecție, este legat** de prezent, **incapabil**

A se vedeu **capitolul** XXI! **din' Supliment** şi, în **lucrarea mey *Voința* >/** *«alura.* p;ig. 55 şi urm. şi 70-79 din idin:! I. <J' pug, \(> si unii., ca si M-72 UUn «Jitia ;i Ii-a. (n.a.)

să prevadă viitorul. - în multe cazuri, se pare că această cunoaştere lipsită de raţiune nu este suficientă pentru scopul pe care îl urmăreşte el şi are nevoie de un auxiliar; căci acest fenomen foarte curios, în care acţiunea oarbă a voinţei şi aceea care este luminată de cunoaştere impietează în mod frapant una asupra domeniului celeilalte, ni se prezintă îmbrăcând două forme diferite de manifestare. Iat-o pe prima: printre actele animalelor conduse de cunoaşterea intuitiva şi de motivele care derivă din aceasta, găsim şi acte care sunt lipsite de aşa ceva, care, prin urmare, se produc cu necesitatea unei voinţe care acţionează orbeşte. Celălalt caz, opus primului, se prezintă când lumina cunoaşterii pătrunde în laboratorul voinţei oarbe şi luminează funcţiile vegetative ale organsimului uman; aşa stau lucrurile în cazul lucidităţii magnetice.
în sfârşit, acolo unde voinţa a ajuns la cel mai înalt grad al său de obiectivare, cunoaşterea de care animalele sunt capabile nu mai este suficientă - cunoaştere pe care ele o datorează intelectului, căruia simţurile îi furnizează datele obţinute de ele şi care prin urmare este o simplă intuiţie, în întregime îndreptată spre prezent. Omul, această creatură complicată, multiplă ca aspect, plastica, eminamente plină de nevoi şi expusă la nenumărate pericole, trebuie, pentru a rezista, să fie luminat de o dublă cunoaştere: intuiţiei simple trebuie să i se adauge, ca să spunem aşa, o putere mai mare a cunoaşterii intuitive, o reflexie a acesteia, într-un cuvânt raţiunea, facultatea de a crea concepte. O dată cu ea apare reflecţia, care cuprindea imaginea viitorului şi a trecutului, şi, ca urmare, meditaţia, prudenţa, facultatea de a prevedea, de a se comporta independent faţă de prezent, în sfârşit deplina şi întreaga conştiinţă a deciziilor voinţei, ca atare. Mai sus am văzut că odată cu simpla cunoaştere intuitivă se născuse deja posibilitatea aparenţei şi a iluziei şi că de îndată ce infailibilitatea pe care o avea mai înainte voinţa, în acţiunea sa inconştientă şi oarbă, dispărea. Ca urmare, instinctul şi aptitudinile iscusite, manifestări inconsistente ale voinţei, care se încadrează de altfel între manifestările însoţite de **cunoaştere,** deveneau necesare. O dată cu apariţia raţiunii, această siguranţă, această infailibilitate (care, cealaltă extremă, în natura anorganică, apare cu un caracter de riguroasă regularitate) dispare aproape în întregime; instinctul dispare complet; circumspecţia, care trebuie să ţină loc de orice, produce (aşa cum am văzut în Cartea întâi) ezitarea şi incertitudinea: eroarea devine posibilă şi, în multe cazuri, împiedică obiectivarea adecvată a voinţei prin acte. Căci, deşi voinţa a luat deja în caracter o direcţie determinată şi invariabilă.

după care se manifesta ea însăşi îritr-un mod infailibil, când apar motivele, totuşi eroarea poate să-i denatureze manifestările, motive iluzorii putând lua locul motivelor adevărate şi anihilându-le' este, de exemplu, ceea ce se întâmplă când superstiţia sugerează motive imaginare, motive care determină omul să se comporte într-un fel absolut opus modului în care voinţa sa s-ar manifesta în împrejurări identice. Agamemnon îşi sacrifică fiica; un avar dă de pomană din pur egoism, în speranţa că într-o zi va primi înapoi de o sută de ori mai mult etc.
Cunoaşterea, în general, atât raţională, cât şi pur intuitivă, izvorăşte deci din voinţă şi aparţine esenţei gradelor celor mai înalte ale obiectivării sale, ca o pură (m.xavr|, un mijloc de conservare a

individului şi a speciei, la fel ca a oricărui organ al corpului. Aflată dintru început în slujba voinței şi a îndeplinirii dorințelor ei, ea este aproape mereu gata să o servească; aşa stau lucrurile la toate animalele'şi aproape la toți oamenii. Totuşi vom vedea, în Cartea a Hl-a, cum la unii oameni cunoaşterea se poate elibera din această servitute, poate arunca acest jug pentru a rămâne numai ea însăşi, independentă de orice scop voluntar, ca pură oglindă a lumii; de aici provine arta. în sfârşit, în Cartea a IV-a, vom vedea cum acest fel de cunoaştere, când acționează împotriva voinței, poate determina dispariția acesteia, adică resemnarea care este scopul final, esența intimă a oricărui adevăr şi a oricărei sfințenii, şi eliberarea lumii.

§28

Am studiat numărul mare şi varietatea fenomenelor în care se obiectivează voința; am văzut, de asemenea, lupta lor permanentă şi implacabilă. Totuşi, în continuarea considerațiilor pe care le-am prezentat până acum, am constatat că voința însăşi, ca lucru în sine, nu este deloc implicată în multiplicitatea şi diversitatea lor. Varietatea ideilor (platoniciene), adică gradele de obiectivare, mulțimea de indivizi în care fiecare dintre ele se manifestă, lupta dintre forme şi materie, toate acestea nu privesc voința, ci nu sunt decât un procedeu şi o modalitate prin care ea se obiectivează, şi nu au, prin urmare, decât o relație mediată cu ea. Prin această relație, elementele menționate, în ce priveşte reprezentarea, aparțin exprimării esenței

[1] De aceea scolasticii spuneau pe bună dreptate: *„Causa finalis movet nou secundum şutim exse reale, seci secundum esse cognititm"*. Vezi Suarez. *Disp. metaph.,* disp. XXIII. sect. 7 şi 8.

sale. Aşa cum o lanternă magică arată imagini numeroase şi multiple, deşi nu există decât o singură flacără care le luminează, la fel, în multiplicitatea fenomenelor care umple lumea unde ele se suprapun sau se alungă reciproc ca succesiune de evenimente, numai voința singură se manifestă; ea este aceea căreia toate aceste fenomene îi constituie vizibilitatea, obiectitatea, ea este aceea care rămâne imuabilă în mijlocul tuturor variațiilor; numai ea este lucrul în sine; iar orice obiect este manifestarea - fenomen, ca să vorbim în limba lui Kant.
Deşi, în om,, voința, ca idee (platoniciană), îşi găseşte obiectivarea cea mai limpede şi mai perfectă, totuşi ea singură nu este suficientă pentru a-şi manifesta esența. Ideea de om avea nevoie, pentru a se manifestam întreaga sa valoare, să nu se exprime singură şi separată: ci ea trebuie să fie însoțită de seria coborâtoare a gradelor prin toate formele animale, trecând prin regnul vegetal pentru a ajunge până la materia anorganică; aceste grade formează un tot şi se unesc pentru obiectivarea completă a voinței; ele sunt presupuse de ideea de om. aşa cum florile presupun frunzele copacului, ramurile, trunchiul şi rădăcina; ele formează o piramidă al cărei vârf este omul. De aceea dacă vă plac comparațiile, se poate spune ca fenomenul lor îl însoțeşte pe cel al omului într-un mod la fel de necesar ca acela în care lumina este însoțită de gradații de tot felul ale penumbrei prin care ea trece pentru a se pierde în întuneric. Le putem numi, de asemenea, ecoul omului şi să spunem: animalul şi planta sunt cvinta şi terța minore ale omului, iar regnul anorganic este octava sa inferioară. întregul adevăr al acestei ultime comparații nu va fi destul de clar pentru noi decât după ce, în cartea următoare, vom fi încercat să aprofundam semnificația muzicii. Vom vedea atunci cum melodia, care se desfăşoară sub încătuşarea tonurilor înalte şi agile, trebuie, într-un anume sens, să fie considerată ca reprezentând încătuşarea pe care reflecția o pune în viață şi în pasiunile omului şi cum, dimpotrivă, acompaniamentele libere (ca basul care scoate sunete grave), acompaniamente care completează în mod necesar armonia muzicală. reprezintă restul naturii animale şi inconştiente. Vom vorbi despre aceasta la momentul potrivit, când nu vom mai fi expuşi să fim bănuiți de paradox. Dar această necesitate internă a obiectivitătii adecvate a voinței, inseparabilă din şirul gradelor manifestărilor sale, o găsim şi în ansamblul acestor manifestări, exprimat printr-o *necesitate externă;* ea este aceea care face ca omul, pentru a exista, să aibă nevoie **de** animale, iar acestea, prin serii graduale, au nevoie unele de altele.
I6S
apoi şi de plante, care la rândul lor au nevoie de pământ, de apă, de **elementele** chimice şi de combinațiile lor, de planetă, de soare, de rotația şi de mişcarea în jurul acestuia, de oblicitatea eclipticii etc. etc. - In fond, rațiunea acestei stări de lucruri este faptul că voința Irebuie să se hrănească din ea însăşi, deoarece în afara ei tiu este nimic, iar ea este o voință înfometată. De aici, această anxietate şi această suferință care o caracterizează.
Astfel, cunoaşterea unității voinței ca lucru în sine, în varietatea şi multiplicitatea infinită a fenomenelor, este singura care ne dă adevărata explicație a acestei analogii minunate, şi pe care nu o putem trece cu **vederea,** între toate producțiile naturii, a acestei asemănări de familie care Ic face să fie considerate ca variații ale aceleiaşi teme,

care nu este dată. De asemenea, prin cunoaşterea clară şi profundă a acestei armonii, a acestei armonii, a acestei înlănțuiri esențiale a tuturor părților care constituie lumea, a acestei necesități a gradației lor pe care am analizat-o mai sus, ni se deschide o perspectivă adevărată şi destul de clară asupra naturii intime şi a semnificației incontestabilei finalități a tuturor produselor organice din natură, finalitate pe care o admitem şi noi a priori în acest studiu şi în această analiză.
Această adaptare finală oferă un dublu caracter; pe de o parte, ea este intimă, adică este o organizare a tuturor părților unui organism particular, făcută în aşa fel încât disponibilitățile acestui organism şi ale genului său să rezulte şi să apară, în consecință, ca fiind scopul acestei organizări. Pe de altă parte, această adaptare este exterioară, adică este o relație a naturii anorganice cu natura organică în general, sau, de asemenea, a unor părți ale naturii între ele, care face posibilă conservarea ansamblului naturii organice sau a câtorva specii particulare. De aceea, conchidem că această relație este un mijloc pentru a atinge acest scop.
Finalitatea internă este legată de analiza noastră precedentă în modul pe care îl redăm în continuare. Deoarece, conform celor spuse mai sus, întreaga varietate a formelor din natură şi multiplicitatea indivizilor nu priveşte cu nimic voința, ci numai obiectitatea sa şi forma acesteia, rezultă în mod necesar că ea este indivizibilă şi subzistă integral în fiecare fenomen, deşi gradele obiectivării sale, ideile (platoniciene), sunt foarte variate. Putem, pentru a facilita înțelegerea, să considerăm aceste idei diferite drept acte izolate şi simple în sine ale voinței, în care esența să se manifeste mai mult sau mai puțin; dar indivizii sunt la rândul lor manifestări ale ideilor şi,

prin urmare, ale acestor acte, în timp, în spaţiu şi în multiplicitate. - Un asemenea act (sau o asemenea idee) îşi păstrează deci, la gradele cele mai coborâte ale obiectităţii sale, unitatea, chiar şi în fenomen; în timp ce în gradele cele mai înalte el are nevoie, pentru a se manifesta, de o serie întreagă de stări şi de dezvoltări în timp, care, toate, la un loc, constituie expresia esenţei sale. Astfel, de exemplu, ideea care se manifestă într-o forţă naturală oarecare nu are totdeauna decât o manifestare simplă, deşi această manifestare poate să varieze în funcţie de natura relaţiilor exterioare; altfel nu i-ar putea fi dovedită nici măcar identitatea, căci acest lucru nu se poate face decât prin eliminarea varietăţii care rezultă numai din relaţiile exterioare. Astfel cristalul nu are decât o manifestare de existenţă, care este cristalizarea sa, iar aceasta îşi găseşte la rândul ei expresia cu totul perfectă şi desăvârşită în această formă întărită, cadavru al acestei vieţi momentane. Planta deja nu exprimă dintr-o dată şi printr-o manifestare simplă ideea al cărei fenomen este, ci printr-o succesiune de dezvoltări organice în timp. Animalul nu numai că îşi dezvoltă, la fel, organismul într-o succesiune adesea foarte variată de stări (metamorfoze), dar această formă însăşi, deşi fiind deja obiectitatea voinţei în acest grad, nu este totuşi suficientă pentru a da o expresie completă a ideii sale; aceasta se desăvârşeşte mult mai bine în acţiunile animalului unde caracterul său empiric, care este acelaşi în întreaga specie, se exprimă şi dă pentru prima dată manifestarea completă a ideii, în care el presupune, dat ca bază, un organism determinat. în cazul omului, fiecare individ are deja caracterul său empiric particular (aşa cum vom vedea în Cartea a IV-a) până la suprimarea completă a caracterului specific, prin anihilarea oricărei voinţe.

Ceea ce, prin dezvoltarea necesară în timp şi prin fracţionarea în acţiuni izolate, este recunoscut drept caracter empiric constituie, făcând abstracţie de această formă temporală a fenomenului; *caracterul intelectual,* după expresia lui Kant, care, evidenţiind această distincţie şi instituind raportul între libertate şi necesitate, adică între voinţa ca lucru în sine şi manifestarea sa în timp, demonstrează într-un mod de o superioritate remarcabila nemuritoarea utilitate a rolului său[1]. Caracterul intelectual coincide deci cu ideea

[1] Vezi *Critica raţiunii pure:* „Rezolvare a ideilor cosmologice despre totalitatea derivării evenimentelor cosmice", pag. 560-586 din ediţia a 5-a şi pag. 532 şi urm. din ediţia I, şi *Critica raţiunii practice,* ediţia a 4-a, pag. 169-179. Ediţia Rosenkranz, pag. 224 şi urm. - Comparaţi dizertaţia mea *despre principiul raţiunii,* pag. 44. (n.a.)

sau mai bine zis cu actul de voinţă primordial care *se manifestă în idee,* în acest fel, nu numai caracterul empiric al omului, ci şi cel al tuturor speciilor de animale şi plante, chiar şi cel al oricărei forţe primordiale a lumii anorganice poate fi privit ca manifestarea unui caracter intelectual, adică a unui act de voinţă indivizibilă existând în afara timpului. - Trebuie să semnalăm, în trecere, naivitatea cu care, prin doar forma sa, fiecare plantă îşi exprimă şi pune în lumina întregul său caracter; tocmai prin aceasta fizionomiile plantelor sunt atât de interesante. Animalul, dimpotrivă, cere deja, dacă vrem să-1 cunoaştem în conformitate cu esenţa sa, să fie studiat în actele şi obiceiurile sale; în ce priveşte omul, acesta trebuie sondat şi trebuie să i se smulgă secretul, căci raţiunea îl face eminamente capabil de

disimulare. Animalul este tot atât de simplu față de om pe cât planta este față de animal. La animal vedem voința de a trăi cumva mai uşor decât la om; la om, într-adevăr, cunoaşterea care o maschează este atât de dezvoltată, facultatea de simulare o ascunde atât de bine, încât adevărata sa esență nu iese la lumină decât din întâmplare şi numai în unele momente. în plante ea se arată cu totul nudă, dar şi într-un mod mult mai puțin intens, ca un simplu şi orb impuls către existență, lipsit de țel şi de finalitate. Planta, într-adevăr, îşi manifestă întreaga existență de la prima vedere; pudoarea sa nu suferă deloc din princina faptului că la ea părțile genitale, care la toate animalele se află în locul cel mai ascuns, se lasă văzute în mod liber în vârful său. Această inocență a plantelor provine din faptul că ele sunt lipsite de cunoaştere. Lipsa de moralitate constă nu în actul de voință, ci în actul de voință însoțit de cunoaştere. Fiecare plantă îşi arată din primul moment locul de baştină, climatul său şi natura solului pe care ea s-a născut. De aceea este nevoie doar de puțină experiență pentru a recunoaşte cu uşurință dacă o plantă exotică aparține zonei tropicale sau zonei temperate, dacă ea creşte în apă, în ținuturi pietroase, în munți sau în landă. în plus, orice plantă indică şi voința particulară a speciei sale şi face mărturisiri care nu pot fi exprimate în nici o altă limbă.

Să revenim acum la chestiune şi să aplicăm ceea ce am spus la studiul teleologic al organismelor, în măsura în care acest studi interesează finalitatea lor internă. Dacă, în natura anorganică, ide care trebuie să fie considerată peste tot ca un act de voință unic. n i se manifestă decât tot într-un fenomen unic şi întotdeauna ide*, . şi dacă, prin urmare, putem spune că în acest caz caracterul empiric participă în mod imediat la unitatea caracterului intelectual, că

amândouă se confundă cumva, **ceetei** ce face ca în natura organicii s;i nu **se** poată arăta nici o **finalitate interiori** dacă. dimpotrivă, grație şirului de dezvoltări succesive, condiționale în organisme do multiplicitatea părților diferite juxtapuse între **ele,** flecare organism îşi exprimă **ideea** sa: dacă. în **rezumat,** suma **fenomenelor** caracterului empiric este înainte de toate, in organisme, o manifestare totală a caracterului intelectual, cu loate **acestea,** juxtapunerea necesară a părților şi succesiunea dezvotăriioi nu împiedică deloc unitatea ideii care se manifestă şi nici a actului voinței care se revelează; această unitate îşi găseşte, dimpotrivă, expresia în relația şi în înlănțuirea necesară a părților şi în dezvoltările lor respective, conform legii cauzalității. Deoarece voința unică şi indivizibilă, adică o voință perfect de acord cu ea însăşi, se manifestă în ansamblul ideii la fel ca într-un singur act, rezultă că fenomenul său. deşi se divide în părți şi în modalități diferite, nu-i ilustrează mai puțin unitatea prin acordul constant dintre aceste modalități şi părți, aceasta se întâmpla datorită unei relații şi unei dependențe necesare a tuturor părților între ele; grație acestei relații, unitatea ideii este restabilită până şi la nivelul fenomenului. Vedem deci că diferitele părți şi funcții ale organismului se servesc reciproc cu mijloace şi scopuri uncie altora, dar că totuşi organismul însuşi este scopul lor comun şi ultim. Ca urmare, dacă, pe de o parte, ideea, care de felul ei este simplă, se dispersează într-o **multitudine** de părți şi de stări organice; dacă, pe de altă parte, unitatea ideii se restabileşte prin mijlocirea legăturii necesare a **tuturor** părților şi a tuturor funcțiilor, legătură care rezultă din **raporturile** reciproce de la cauză la efect, adică de la mijloc la scop, **care** există între ele, această stare de lucruri nu aparține deloc esenței **voinței** care se manifestă, considerată ca voință; şi nici lucrului în sine, ci numai fenomenului său supus spațiului, timpului şi **cauzalității,** adică simplelor expresii ale principiului rațiunii, formei fenomenului. Fărâmițarea şi reconstrucția ideii esențialmente una **aparțin** lumii privite ca reprezentare, şi nu lumii privite ca voință. Această dublă operație rezultă din modul în care voința, la acest grad ■I **obiectității** sale. devine obiect, adică **reprezentare;** Dacă suntem **pătrunşi** de sensul acestei expuneri poate puțin cam înflăcărate, vom dobândi o înțelegere cu adevărat exactă a doctrinei lui Kant, şi anume aceea că finalitatea lumii organice ca şi regularitatea lumii anorganice sunt introduse în natură de intelectul nostru, prin urmare nu aparțin nici una nici cealaltă decât fenomenului, şi nicidecum lucrului în sine. Admirația pe care o constatam mai înainte, admirație trezită în noi de

regularitatea infailibilă şi constantă a naturii anorganice, este în realitate identică cu aceea pe care ne-o inspiră finalitatea naturii organice; căci, şi într-un caz şi în celălalt, ceea ce ne uimeşte este faptul de a vedea unitatea primordială a ideii care, pentru nevoile reprezentării, a îmbrăcat forma pluralității şi a diversității.'

Conform clasificării pe care am stabilit-o mai sus, să trecem acum la ceea ce se referă Ia al doilea fel de finalitate, sau finalitate externă, care se manifestă nu în economia internă a organismelor, ci în ajutorul, în sprijinul exterior pe care ele îl împrumută de la natura anorganică sau pe care şi-l împrumută între ele; această finalitate îşi găseşte aplicația generală şi în expunerea pe care am făcut-o mai sus,

căci lumea întreagă, cu toate fenomenele ei, este obiectivitatea voinţei una şi indivizibilă; lumea este ideea care se comportă faţă de celelalte idei la fel ca armonia faţă de vocile izolate; prin urmare, această unitate a voinţei este datoare să se manifeste şi în acordul fenomenelor sale între ele. Dar putem da o şi mai mare limpezime spuselor noastre dacă privim mai îndeaproape manifestările acestei finalităţi exterioare, ale acestui acord al diferitelor părţi ale naturii, această expunere va servi la o şi mai bună punere în lumină a precedentei. Cea mai bună metodă pentru a face acest studiu este aceea de a avea în vedere următoarea analogie.
Caracterului fiecărui om, în măsura în care este individual şi nu se reduce în întregime la cel al speciei, poate fi privit ca o idee particulară, corespunzând unui act particular de obiectivare a voinţei. Acest act el însuşi ar fi atunci caracterul său intelectual, iar fenomenul acestuia ar fi caracterul empiric. Caracterul empiric este complet determinat de caracterul intelectual, care este voinţă, voinţă fără raţiune, adică voinţă sustrasă ca lucru în sine principiului raţiunii, care este forma fenomenului. Caracterul empiric trebuie, în cursul existenţei, să prezinte reflectarea caracterului intelectual şi nu se poate comporta altfel decât o cere natura acestuia. Totuşi această-determinare nu cuprinde decât ceea ce este esenţial, şi nu şi ceea ce este accidental în existenţa astfel reglată. Această parte accidentală depinde de determinarea exterioară a evenimentelor şi a acţiunilor; acestea sunt materia pe care o îmbracă caracterul empiric pentru a se manifesta; ele sunt determinate de circumstanţe exterioare care produc motivele, asupra cărora caracterul acţionează în conformitate cu natura sa; or, cum acestea pot fi foarte diverse, rezultă că în funcţie

[1] Comparaţi *Voinţă în natură,* la sfârşitul paragrafului „Anatomie comparată", (n.a.)

de influenţa lor se constituie forma exterioară a manifestării caracterului empiric, adică forma precisă pe care o ia o existenţă în şirul faptelor sau în istorie. Această formă este susceptibilă de numeroase varietăţi, deşi partea esenţială a fenomenului, altfel spus conţinutul său, rămâne aceeaşi. Astfel, de exemplu, problema de a şti dacă se joacă pe nuci sau pe o coroană nu interesează deloc esenţa; dimpotrivă, aceea de a şti dacă se trişează sau se joacă cinstit priveşte esenţa, aceasta depinde de caracterul intelectual, cealaltă de influenţă exterioară. Aşa cum o temă unică se poate prezenta sub mii de varietăţi diferite, la fel un caracter unic se manifestă.^în mii de existenţe foarte diverse. Dar oricât de variată ar fi influenţa exterioară, caracterul empiric care se manifestă într-o existenţă, indiferent de modul în care se comportă el, nu trebuie din această cauză să nu obiectiveze exact caracterul intelectual al existenţei, conformând obiectivarea sa materiei date, adică circumstanţelor reale. Trebuie să admitem ceva analog acestei influenţe a obiectelor exterioare asupra cursului vieţii (determinat în ce priveşte esenţa sa de s către caracter) dacă vrem să ne explicăm în ce mod voinţa, în actul sau primordial de obiectivare, determină diferitele idei în care ea se obiectivează, adică diferitele figuri ale creaturilor de tot felul între care ea îşi repartizează obiectivarea sa şi care efectiv trebuie să aibă în mod necesar, în fenomenul lor, raporturi reciproce. Trebuie să admitem că între toate aceste fenomene ale unei voinţe unice s-a produs o adaptare, un acord general şi reciproc; cu toate acestea, nu trebuie să introducem aici, cum vom vedea curând mai clar, nici o determinare de timp, deoarece ideea este în afara timpului. Prin urmare, fiecare fenomen a găsit de cuviinţă să se adapteze circumstanţelor în care se manifestă, şi reciproc circumstanţele la fenomene, deşi fenomenele ocupă în timp un loc mult mai recent; peste tot constatăm acest *consensus naturae.* Iată de ce fiecare plantă este pe potriva solului şi climatului său, fiecare animal elementului său şi prăzii care constituie hrana sa; animalul este de asemenea, într-o anumită măsură, apărat într-un fel sau altul de duşmanii săi naturali; .ochiul este adaptat la lumină şi la refrangibilitatea ei, plămânul şi sângele la atmosferă, vezica înotătoare la apă, ochiul focii la apă şi la aer, celulele cu apă din stomacul cămilei la uscăciunea deserturilor africane, valul nautilului la curentul care îi împinge mica sa barcă şi aşa mai departe, până la exemplele cele mai speciale şi mai uimitoare ale finalităţii exterioare.[1] Dar, în toate acestea, trebuie să

Vezi *Voinţă în natură,* paragraful intitulat .,Anatomie comparată".

facem abstracţie de toate relaţiile de timp; relaţiile de timp, într-adevăr, nu privesc decât fenomenul ideii, şi nicidecum ideea însăşi. Prin urmare, putem da acestei metode de explicare o valoare retroactivă şi să admitem nu numai că fiecare specie s-a adaptat circumstanţelor preexistente, dar şi că aceste circumstanţe preexistente ele însele au ţinut seama ca să spunem aşa de fiinţele care vor apărea într-o bună zi. Căci există numai o singură şi unică voinţă care se obiectivează în lumea întreagă; ea nu cunoaşte deloc timpul; căci timpul, această expresie a principiului raţiunii, nu are valoare nici pentru ea, nici pentru obiectitatea ei primordială, ideile, ci numai pentru modalitatea în care ideile surit cunoscute de indivizi pieritori ei înşişi, adică pentru fenomenul ideilor. De aceea, în consideraţiile de

față asupra modului în care obiectivarea voinței se fragmentează în diferite idei, ordinea de consecuție în timp este cu totul fără importanță; să presupunem o idee al cărei fenomen, conform principiului cauzalității căruia îi este supus în calitate de fenomen, apare mai repede în şirul timpurilor, această idee nu are, efectiv, nici un avantaj asupra aceleia al cărei fenomen apare mai târziu, aceasta din urmă, dimpotrivă, este tocmai obiectivarea cea mai perfectă a voinței, obiectivare la care obiectivările precedente au trebuit să se adapteze, aşa cum ea însăşi se adaptează celor care au precedat-o. Astfel, mişcarea planetelor, înclinația eclipticii, rotația Pământului, împărțirea în uscat şi apă, atmosfera, lumina, căldura şi toate fenomenele analoge, care sunt în natură ceea ce este în armonie nota fundamentală, s-au conformat cu precizie viitoarelor neamuri de ființe vii ale căror producători şi sprijinitori trebuiau să fie. Solul se adaptează hranei plantelor, plantele la hrana animalelor, animalele hranei omului, şi reciproc. Toate părțile naturii se întâlnesc pentru că în toate se manifestă o singură voință şi curgerea timpurilor este complet străină obiectității sale primordiale, singura care este adecvată', adică Ideilor. Astăzi, când speciile nu trebuie să se mai nască, ci numai să subziste, constatăm încă ici şi colo această prevedere a naturii care se întinde până în viitor şi care face, ca să spunem aşa, abstracție de scurgerea timpurilor; este o adaptare a ceea ce există în prezent la ceea ce urmează abia să vină. De aceea pasărea construieşte un cuib pentru puii pe care încă nu-i ştie; la fel, castorul înalță o construcție al cărei scop îi este necunoscut; furnica, hamsterul, albina adună provizii pentru iarna de care nu ştiu; păianjenul, furnica aripată pun, cu o şiretenie calculată, capcane

Această expresie va fi definită în Cartea următoare, (n.a.)

pentru o pradă viitoare care Ie este încă necunoscută; insectele îşi depun ouăle în locurile în care viitoarea larvă îşi va găsi hrana viitoare. Când, în vremea înfloririi, floarea femelă de valisneria îşi desfăşoară spirele tulpinii care o ţineau până atunci pe fundul apei şi iese astfel la suprafaţă, în chiar acelaşi moment floarea mascul se smulge de pe tulpina scurtă pe care creştea la fundul apei şi, cu preţul vieţii sale, urcă la suprafaţă; odată ajunsă aici, pluteşte în jurul florii femelă şi o caută, aceasta, după fecundaţie, graţie unei noi contracţii a spirelor tale, revine în adâncuri unde se va forma fructul. Trebuie să mai cităm larva radaştei mascul, care, atunci când face gaură în lemn pentru metamorfoză, o face încă o dată mai mare decât larva femelă, pentru a avea loc pentru cleştii viitori. Instinctul animalelor este, în concluzie, cel mai bun exemplu pentru a limpezi teleologia restului naturii. într-adevăr, instinctul este la fel ca oricare altă producţie din sânul naturii; este o acţiune care pare a fi îndreptată spre un scop şi care este complet lipsită de intenţie. Căci, în teleologia naturii, atât exterioară, cât şi interioară, ceea ce concepem ca fiind mijloc şi scop nu este peste tot decât o manifestare, situată în timp şi în spaţiu şi proprie modului nost i de cunoaştere, manifestare a unităţii voinţei în acord cu ea însăşi în aceste limite.

Dar uneori această adaptare reciprocă, această conformare a fenomenelor unele la altele, conformare ce provine din unitatea voinţei, nu reuşesc să facă să dispară conflictul despre care vorbeşte puţin mai înainte, care se traduce printr-o luptă generală în natură şi care ţine de esenţa voinţei. Armonia nu se întinde decât în limitele în care este necesară existenţei şi subzistenţei lumii şi creaturilor, care, fără această armonie, ar fi pierit deja de mult. Iată de ce această armonie se mărgineşte să asigure conservarea şi condiţiile generale de existenţă a speciei, şi nu a individului. Dacă aşadar, graţie armoniei şi adaptării, speciile din lumea organică, forţele generale ale naturii din lumea anorganică coexistă unele cu altele şi chiar îşi acordă reciproc sprijin, în schimb lupta intimă a voinţei care se obiectivează în toate aceste idei se traduce în războiul pe viaţă şi pe moarte - războiul neîncetat - pe care îl poartă indivizii acestor specii unii împotriva celorlalţi şi în conflictul permanent şi reciproc al fenomenelor forţelor naturale; de altfel, am arătat deja acest lucru. Teatrul şi miza acestei lupte este materia a cărei posesiune şi-o dispută ele; timpul şi spaţiul, reunite în formă şi cauzalitate, constituie la drept vorbind această materie, aşa cum am văzut în Cartea întâi.'

La acest paragraf se referă capitolele XXVI şi XXVII din Suplimente, (n.a.)

§29

închei aici această a doua mare parte a lucrării mele; sper să fi reuşit - atât cel puţin cât este posibil atunci când este exprimată pentru prima dată o gândire nouă, care ca urmare nu este încă debarasată complet de caracterele personale ale primului său autor - sper, spun. să fi reuşit să dovedesc într-un mod cert că această lume, în care trăim şi existăm, este în acelaşi timp şi în întreaga sa fiinţare peste tot voinţă, peste tot reprezentare; că reprezentarea presupune deja, ca atare, o formă, aceea a obiectului şi a subiectului, şi că prin urmare ea este relativă; că, în sfârşit, dacă ne întrebăm ce mai rămâne, făcând abstracţie de această formă şi de toate acelea care îi sunt subordonate şi care sunt exprimate prin principiul raţiunii, acest rest, considerat ca

diferit din toate punctele (to/o *genere)* de reprezentare, nu poate fi altul decât voința, adică lucrul în sine propriu-zis. Fiecare are conştiința că el însuşi este această voință, voința constitutivă a ființei intime a lumii: fiecare, de asemenea, are conştiința ca el însuşi este subiectul care cunoaşte, a cărui lume întreagă este reprezentarea, această lume deci nu există decât în raport cu conştiința, care este suportul său necesar. Astfel, sub acest dublu raport, fiecare este el însuşi lumea întreagă, microcosmosul; fiecare găseşte în el cele două fețe ale lumii depline şi întregi. Şi ceea ce fiecare recunoaşte că propria sa esență este de asemenea esența lumii întregi a microcosmosului; astfel, lumea este la fel ca individul, peste tot voință, peste tot reprezentare, şi, în afara acestor două elemente, nu mai rămâne nici un rest. Vedem astfel că filosofia lui Thales care studiază macrocosmosul se confundă cu aceea a lui Socrate care studiază microcosmosul; cele două subiecte ale lor, într-adevăr, sunt reduse la identitate. - Teoriile expuse în primele două cărți vor câştiga astfel în precizie ca şi în soliditate în cele două cărți care urmează: în plus, multe dintre problemele pe care considerațiile noastre precedente le-au ridicat mai mult sau mai puțin clar îşi vot" găsi acolo, sper, un răspuns satisfăcător.

Există totuşi una dintre aceste probleme pe care trebuie să o examinăm separat, căci ea nu se pune decât dacă nu s-a înțeles precedenta noastră expunere; de altfel, ca poate servi la clasificarea acesteia. Iat-o: - Orice voință este voință a ceva; ea are un obiect, un scop al acțiunii sale; ce vrea deci această voință care ne este prezentată ca esența lumii în sine, şi spre ce tinde ea? - Această

întrebare, ca multe altele, are la bază confuzia dintre existenţa în sine si' fenomen; fenomenul este supus principiului raţiunii, a cărui una dintre forme este legea cauzalităţii; nu la fel stau lucrurile cu existenţa în sine. Numai fenomenelor ca atare şi lucrurilor izolate le putem da întotdeauna o raţiune; voinţa se lipseşte de ea, ca şi ideea în care ea se obiectivează în mod adecvat. Luaţi o mişcare izolată, sau, mai în general, o modifficare fizică; puteţi să-i căutaţi cauza, vreau să spun o stare care să fi făcut necesară această modificare; dar nu o mai puteţi face dacă este vorba despre forţa naturală care opera în acest fenomen şi în toate cele care seamănă cu el. Este un adevărat nonsens, rezultând dintr-o greşeală de reflecţie, să ne întrebăm care este cauza gravitaţiei, a electricităţii etc. Dacă s-ar demonstra că gravitaţia şi electricitatea nu sunt forţe naturale ireductibile şi simple, ci doar forme fenomenale ale unei alte forţe cunoscute şi mai generale, s-ar putea pune întrebarea de ce această forţă se traduce într-un caz prin gravitaţie, iar în celălalt prin electricitate. Această analiză a fost expusă mai sus în amănunţime. Actul izolat al unui individ conştient (care nu este el însuşi decât un fenomen al voinţei, lucru în sine) necesită un motiv şi nu ar avea loc fără el. Dar cum cauză materială determină numai timpul, locul şi materia unde se va manifesta o forţă fizică sau alta, la fel şi motivul nu determină în actul voluntar al unui subiect conştient decât timpul, locul şi circumstanţele, diferite pentru flecare act. El nu determină faptul însuşi pe care această fiinţă îl vrea, fie în general, fie în acest caz particular. Aici este o manifestare a caracterului său intelectual; acesta este voinţa însăşi, lucrul în sine; el nu are cauza, fiind în afara domeniului unde domneşte, principiul raţiunii. Astfel, omul are întotdeauna un scop şi motive care îi reglementează acţiunile; el poate întotdeauna să-şi explice comportamentul în fiecare caz. Dar întrebaţi-1 de ce vrea, sau de ce vrea să fie, într-o manieră generală; nu va şti ce să răspundă; întrebarea i se va părea absurdă chiar. El va arăta prin aceasta că are conştiinţa că nu este decât voinţă, că el îşi consideră voliţiunile ca înţelegându-se de la sine şi nu are nevoie decât pentru acţiunile sale, şi pentru momentul în care ele au loc, de determinarea specială a motivelor.

Lipsa oricărui scop şi a oricărei limite este, într-adevăr, esenţială voinţei în sine, care este o acţiune fără sfârşit. Am atins deja acesta problemă mai sus, când am vorbit despre forţa centrifugă, faptul se manifestă de asemenea, sub forma sa cea mai simplă, la cel mai coborât grad de obiectitate a voinţei, în gravitaţie; aici se vede foarte

clar acţiunea continuă, împreună cu imposibilitatea de a atinge scopul. Să presupunem că, ea tinzând la aceasta, întreaga materie existentă nu formează decât o singură masă; în interiorul ei, gravitaţia care ar tinde spre centru ar continua să lupte împotriva impenetrabilităţii, sub formă de rigiditate sau de elasticitate. Acţiunea materiei nu poate fi continuă, ea nu poate fi niciodată realizată şi nici satisfăcută. Este ceva comun tuturor forţelor care sunt manifestări ale voinţei; scopul pe care aceasta îl atinge nu este niciodată decât punctul de plecare al unei situaţii noi, şi aceasta la infinit. Planta, care este una dintre aceste manifestări, se dezvoltă şi formează, din mugurul de început, tulpina, frunzele, florile, fructele; dar fructul este el însuşi originea unui nou mugur, a unui individ, care reîncepe să parcurgă vechiul

drum, şi aceasta la nesfârşit. La fel se întâmplă şi în cazul cursului vieţii la animale; procreaţia este punctul cel mai înalt al acesteia; acest act odată îndeplinit, viaţa primului individ se stinge mai mult sau mai puţin repede, în timp ce un altul asigură naturii conservarea speciei şi reîncepe acelaşi fenomen. Reînnoirea continuă a materiei în fiecare organism nu este decât încă o simplă manifestare a acestei acţiuni şi a acestei mişcări permanente; fiziologii de astăzi nu mai văd în aceasta o reînnoire necesară a materiei consumate prin mişcare; uzura posibilă a maşinii nu ar putea să echivaleze cu aportul constant al hranei; o permanentă devenire, o curgere fără sfârşit, iată ce caracterizează manifestările voinţei. La fel se întâmplă şi cu acţiunile şi dorinţele omului; împlinirea lor, scop suprem al voinţei, licăreşte undeva în faţa noastră; dar, de îndată ce sunt atinse, ele nu mai sunt aceleaşi; sunt uitate, devin nişte vechituri şi, fie că o recunoaştem sau nu, sfârşim întotdeauna prin a le da la o parte, ca nişte iluzii dispărute. Este preafericit cel care poate păstra încă o dorinţă şi o aspiraţie; el va putea continua acest drum etern de la dorinţă la realizarea ei, şi de la această realizare la o nouă dorinţă; când această trecere este rapidă, aceasta este fericirea; şi este durerea dacă este lentă. Dar cel puţin nu este această imobilitate care produce o plictiseală înfricoşătoare şi paralizantă, o dorinţă surdă fără obiect determinat, o apatie mortală. - Pe scurt, voinţa ştie întotdeauna, când conştiinţa o luminează, ceea ce vrea într-un anumit moment şi într-un anumit loc; dar ceea ce vrea în general nu ştie niciodată. Orice act particular are un scop; voinţa însăşi nu are aşa ceva; la fel ca toate fenomenele naturale izolate, apariţia sa într-un anumit loc, la un anumit moment este determinată de o cauză care o motivează, dar forţa mai generală care se manifestă în acest fenomen nu are ea însăşi,o cauză, deoarece el nu este decât un

grad al manifestărilor lucrului în sine, al voinței care nu este supusă principiului rațiunii. Singura conştiinţă generală de ea însăşi pe care o are voința este reprezentarea totală, ansamblul lumii pe care ea o vede; lumea este obiectitatea sa, manifestarea şi oglinda sa; iar ceea ce ea exprimă din acest punct de vedere va face obiectul considerațiilor noastre ulterioare.'

Cf. *Cartea a doua.* cap. XXVIII, (n.a.)

CARTEA A TREIA

LUMEA CA REPREZENTARE

AL DOILEA PUNCT DE VEDERE

REPREZENTAREA PRIVITĂ INDEPENDENT DE PRINCIPIUL RAȚIUNII

IDEEA PLATONICIANĂ: OBIECTUL ARTEI

Ti io nev oxi, **YEVEOiv** 5e *ox>x* e^ov, *%a* ti xo yiYvonevov |aev *%a*
- vov, ovxcoq 5e ou5ercoxe ov;

(IIAATQN)

După ce, în Cartea întâi, am studiat lumea în calitate de simplă *reprezentare,* de obicei pus în fața unui subiect, în cartea a doua am privit-o dintr-un alt punct de vedere; am descoperit că acest punct de vedere este cel al *voinței;* or, voința se manifestă numai ca fiind ceea ce constituie lumea, făcând abstracție de reprezentare: atunci, conform acestei noțiuni, am dat lumii privite în calitate de reprezentare următorul nume, care corespunde atât ansamblului său, cât şi părților sale: *obiectitatea voinței,* ceea ce înseamnă: voința devenită obiect, adică reprezentare. Să ne amintim şi de următorul lucru; o asemenea obiectivare a voinței este susceptibilă de grade numeroase, dar bine defmte, care sunt măsura clarității şi perfecționării crescânde cu care esența voinței se traduce în reprezentare, altfel spus se erijează ca obiect. In aceste grade am recunoscut deja mai înainte Ideile lui Platon, după cum ele sunt exact speciile definite, formele şi proprietățile originare şi imuabile ale tuturor corpurilor naturale, atât anorganice, cât şi organice, sau forțele generale care se manifestă conform legilor naturii. Toate aceste Idei se manifestă într-o infinitate de indivizi, de existențe particulare., pentru care ele sunt ceea ce este modelul pentru copie. Această pluralitate de indivizi nu este inteligibilă decât în virtutea timpului şi a spațiului; naşterea-şi dispariția lor nu sunt inteligibile decât prin - cauzalitate; or, în toate aceste forme, nu vedem altceva decât diferitele puncte de vedere ale principiului rațiunii, care este principiul ultim al oricărei limitări şi al oricărei individuație, forma generală a reprezentării, aşa cum se prezintă ea conştiinței individului ca individ. Ideea, dimpotrivă, nu se supune acestui principiu; de aceea ea este străină pluralității, ca şi schimbării. în timp ce indivizii, nenumărații indivizi, în care ea se manifestă, sunt irevocabil supuşi devenirii şi morții, ea rămâne inalterabilă, unică şi identică; pentru ea, principiul rațiunii nu are valoare. Totuşi, în măsura în care subiectul îşi exercită facultatea de cunoaştere în calitate de individ, acest principiu este pentru el forma directoare a oricărei cunoaşteri; rezultă că Ideile sunt complet străine sferei de cunoaştere a subiectului privit ca individ. De aceea, condiția necesară pentru ca Ideile să devină obiect al cunoaşterii este suprimarea individualității în subiectul care cunoaşte. In cele ce urmează, ne vom ocupa tocmai de detaliile, dezvoltările şi explicațiile necesare asupra acestui aspect.

Arthur Schopenliauer
Lumea ca voință și reprezentare
§31
Să facem totuşi, în prealabil, o reflecție esențială. Iată mai întâi un aspect pe care sper să fi reuşit să-l demonstrez în cartea precedentă: există, în filosofia lui Kant, o noțiune numită lucrul în sine, noțiune obscură şi paradoxală, care a fost considerată, mai ales din cauza modului în care Kant a introdus-o (adică ajungând la concluzie pornind de la efect la cauză), drept piatră de încercare, drept latura slabă a filosofiei sale; or, acest lucru în sine, din momentul în care ajungem la el pe drumul cu totul diferit pe care am mers noi, nu este altceva decât voința luată în sfera sa lărgită şi precisă în care, prin metoda indicată, noi am circumscris acest concept. Sper, în plus, că nimeni nu va mai ezita, după cele spuse mai înainte, să recunoască, în gradele determinate de obiectivare a acestei voințe care constituie existența în sine a lumii, ceea ce Platou numea Ideile eterne, sau formele imuabile (£T5r|), aceste Idei care, recunoscute ca dogmă
, capitală, dar şi cea mai confuză şi mai paradoxală a doctrinei sale, au fost, secole de-a rândul, obiectul reflecției, al controversei, al batjocurii şi al respectului unei mulțimi de spirite deosebite.
Iată aşadar voința identificată, pentru noi, cu lucrul în sine; Ideea, de altfel, nu mai este decât obiectitatea imediată a acestei voințe, obiectitate realizată la un grad determinat; rezultă că lucrul în sine al lui Kant şi Ideea lui Platon, aceste două mari şi obscure paradoxuri ale celor mai mari doi filosofi ai Occidentului, sunt nu identice, dar legate unul de celălalt printr-o foarte strânsă. înrudire; ele nu se deosebesc unul de celălalt decât printr-o singură caracteristică. Aceste două mari paradoxuri sunt chiar şi cele mai bune comentarii unul pentru altul; aceasta se datorează tocmai faptului că, în pofida acordului profund şi a înrudirii care le uneşte, din cauza extremei diferențe care separă individualitățile respective ale autorilor lor, ele diferă în cel mai înalt grad în expresia lor; ele sunt ca două drumuri cu totul separate care duc în acelaşi punct. - Aceasta se poate explica clar în câteva cuvinte. Iată, în esență, ce spune Kant: „Spațiul, timpul şi cauzalitatea nu sunt nicidecum caractere ale lucrului în sine; ele nu aparțin decât fenomenului său, având în vedere că ele nu sunt decât forme ale cunoaşterii noastre. Dar, deoarece orice pluralitate, orice început şi orice sfârşit nu sunt posibile decât prin timp, prin spațiu şi prin cauzalitate, rezultă că pluralitatea, începutul, sfârşitul se raportează la fenomen, şi nicidecum la lucrul în sine. Or. cunoaşterea
184
noastră fiind condiționată de aceste forme, întreaga experiență nu este decât cunoaşterea fenomenului, nicidecum aceea a lucrului în sine; de acdea nu putem aplica în mod legitim legile ei lucrului în sine. Această critică se întinde până la propriul nostru eu, noi nu îl sesizăm decât în fenomenul său, şi nicidecum în realitatea pe care el o poate constitui în sine". Iată, din importantul punct de vedere pe care îl examinăm sensul şi rezumatul doctrinei lui Kant.
Platon, la rândul lui, ne spune: „Lucrurile acestei lumi, aşa cum le percep simțurile noastre, nu au nici o existență reală; ele devin mereu; ele nu sunt niciodată, ele nu au decât o existență relativă, ele nu există decât în şi prin raporturile lor reciproce, de aceea putem pe bună dreptate să numim întreaga lor existență o nonexistență. Prin urmare, ele nu sunt deloc obiectul unei cunoaşteri propriu-zise *(EniOTT\\ir\),* căci nouă nu ne este dat să cunoaştem, în adevăratul sens al

cuvântului, decât ceea ce este în sineşi pentru sine şi rămâne întotdeauna identic, în timp ce lucrurile senzoriale nu sunt decât obiectul unej opţiuni ocazionate de senzaţie (8o^a |xex ataGrioecoq aA.oyO'U). Atâta timp cât ne mărginim exclusiv la percepţia senzorială, semănăm cu nişte oameni aşezaţi într-o peşteră întunecoasă, atât de strâns legaţi unii de alţii încât nu pot întoarce capul; ei nu văd nimic, ci 'doar zăresc pe peretele din faţa lor, în lumina unui foc care arde în spatele lor, umbrele lucrurilor reale care sunt plimbate între ei şi foc; de altfel, ei nu se văd nici pe ei înşişi decât doar sub forma de umbre care se proiectează pe perete. Capacitatea lor nu constă în a prezice, din experienţă, ordinea în care se succed umbrele. Dar singurul lucru căruia i se poate da numele de existenţă adevărată, pentru că ea este mereu, nu devine şi nici nu trece niciodată, sunt obiectele reale care proiectează aceste umbre; aceste obiecte reale reprezintă Ideile eterne, formele primordiale ale. tuturor lucrurilor. Ele nu admit deloc pluralitatea; fiecare dintre ele, după esenţa ei, este singura din specia sa, având în vedere că ea este ea însăşi modelul tuturor lucrurilor analoge, particulare şi trecătoare, care nu sunt decât copia sau umbra ei. Ele nu comportă nici început, nici sfârşit; căci ele posedă cu adevărat existenţa; ele nu devin şi nici nu trec precum copiile lor efemere. Aceste două caractere negative ne determină în mod necesar să presupunem că timpul, spaţiul şi cauzalitate nu au, din punctul de vedere al Ideilor, nici o semnificaţie, nici o valoare şi că nu există nicidecum în acestea... Deci numai Ideile pot fi obiectul uneî cunoaşteri adecvate, deoarece obiectul unei asemenea cunoaşteri nu poate să fie decât ceea ce există în toate timpurile şi din orice punct

de vedere (adică în sine), şi nu ceea ce există sau nu există în funcție de punctul de vedere din care este privit."
Aceasta este doctrina lui Platon. Este evident, fără a duce mai departe demonstrația, că sensul profund al celor două doctrine este exact acelaşi; ambele consideră lumea senzorială drept o aparență care în sine este fără valoare şi nu are semnificație, realitate ascunsă, decât în virtutea a ceea ce se exprimă prin ea (Ideile pentru Platon, lucrul în sine pentru Kant); de altfel, această realitate astfel exprimată, singura realitate, nu are, după cele două doctrine, nimic comun cu formele experinței fenomenale, nici chiar cu cele mai generale şi mai esențiale. Kant, pentru a înlătura aceste forme, le-a redus în mod explicit la termeni abstracți şi a desprins complet de lucrul în sine timpul, spațiul, cauzalitatea, considerându-le doar simple forme ale experienței fenomenale. Platon, dimpotrivă, nu a împins doctrina până la ultima sa expresie, el nu abstrage decât în mod implicit aceste forme ale Ideilor, atunci când refuza Ideilor ceea ce nu este posibil decât prin aceste forme, adică: pluralitatea în sânul aceleiaşi specii, începutul şi sfârşitul. Eu vreau, printr-un exemplu, să scot totuşi şi mai mult în evidență această, remarcabilă şi importantă concordanță. Să presupunem un animal plin de viață şi în plină activitate. Platon va spune: „Acest animal nu are nici o existență adevărată, ci numai, o existență aparentă; el este o devenire continuă, o existență relativă, care se poate numi indiferent existență sau non-existență. Singura reală este Ideea a cărei copie este acest animal; singurul real este animalul care există în sine însuşi (OOTO TO 8î]piov), care nu depinde de nimic pentru a fi, ci este în sine şi pentru sine (%ccO ECCUTO, aeicoț oancoc,), care nu sfârşeşte deloc, ci este identic cu el însuşi (aei ov, Xoa |itr|Semne ome Yryvo(J.a>vov). Din moment ce în acest animal găsim Ideea, este complet lipsit de importanță, este inutil să ne întrebăm dacă avem în fața ochilor acest animal însuşi sau strămoşul său care trăia acum o mie de ani, dacă el se află aici sau pe un teritoriu îndepărtat, dacă el se prezintă într-un fel sau altul, într-o postură sau alta, într-una sau alta dintre acțiunile sale; dacă, în sfârşit, el este un anumit individ din specia lui sau un altul, oarecare; toate acestea nu au nici o semnificație şi nu se raportează decât la aparență; existența adevărată nu aparține decât Ideii de animal, şi numai această Idee poate fi obiectul unei cunoaşteri reale." Deci aşa ar spune Platon. - Iată cam ce ar spune Kant: „Acest animal este un fenomen supus timpului, spațiului şi cauzalității; acestea nu sunt decât condiții a priori care aparțin facultății noastre de cunoaştere şi care fac

experiența posibilă; acestea nu sunt caractere ale lucrului în sine. Or, noi percem un animal anumit într-un moment determinat, într-un loc dat; noi îl percepem ca individ aparținând şirului experienței, adică lanțului de efecte şi de cauze, ca supus devenirii şi prin urmare în mod necesar pieritor; el nu este deci un lucru în sine, ci un fenomen care nu are valoare decât din punct de vedere al cunoaşterii noastre. Pentru a-l cunoaşte în ceea ce poate fi în sine, adică independent de caracterele care se sprijină pe timp, pe spațiu şi pe cauzalitate, ne-ar trebui o facultate de cunoaştere diferită de singură pe care o avem: simțurile şi intelectul."
Ca să apropiem şi mai mult formularea lui Kant de aceea a lui Platon, am putea spune şi următoarele: timpul, spațiul şi cauzalitatea

nu sunt decât acea lege a intelectului nostru în virtutea căreia existenţa, Ia drept vorbind unica, care constituie fiecare specie, ni se prezintă ca o multitudine de existenţe analoge, care renasc şi cate pier fără încetare într-o succesiune fără sfârşit. Perceperea lucrurilor cu ajutorul şi în limitele acestei legi constituie apercepţia imanentă; perceperea lor, dimpotrivă, în perfectă cunoştinţă de cauză constituie apercepţia transcendentală. Or, prin critica raţiunii pure reuşim să concepem apercepţia transcendentală, dar nu o concepem decât *in abstracto;* totuşi ea se poate produce în noi şi în mod intuitiv. Prin acest din urmă aspect pretind eu să completez doctrina; acesta este obiectul pe care am încercat să-l clarific în această a treia carte.
Dacă ar fi fost cu adevărat înţeleasă doctrina lui Kant, dacă, după Kant, ar fi fost înţeles Platon, dacă s-ar fi reflectat în mod serios şi sincer asupra sensului profund şi asupra substanţei doctrinei acestor doi mari iniţiatori în loc de a se face jocuri cu forma tehnică a unuia şi a se imita stilul celuilalt, s-ar fi descoperit negreşit demult în cât de mare măsură se potrivesc aceste două mari metode; s-ar fi văzut că semnificaţia reală şi că scopul speculaţiilor lor este identic. Nu numai că s-ar fi evitat compararea lui Platon cu Leibniz (cele două spirite ale lor nu par a se înţelege deloc) sau chiar cu un anume domn care încă trăieşte, ca şi cum ar vrea să sfideze manii' marelui gânditor antic[2]; dar mai ales s-ar fi făcut mult mai multe progrese, adică nu s-ar fi revenit la urmă într-un mod atât de ruşinos cum s-a făcut în ultimii patruzeci de ani; nimeni nu s-ar mai fi lăsat dus de nas după bunul plac al oricărui palavragiu; acest secol al XIX, care se anunţă atât de măreţ, nu ar fi început în Germania prin acele bufonerii filosofice

Sufletele morţilor (la romani), considerate sfinte, (n.a.)
F.-H. lacobi. (n.a.)

repetate cu prilejul unor comemorări ale celor vechi şi organizate, în mijlocul hohotelor de râs legitime ale tuturor naţiunilor, la mormîntul lui Kant; asemenea farse se potrivesc foarte puţin caracterului de seriozitate şi chiar rigid al germanilor. Dar adevăratul public al adevăraţilor filosofi este atât de puţin numeros; vremurile însele sunt zgârcite în a da naştere elevilor demni de a-i înţelege. (Eun 8r| vapOrixocpopoi |J,av *noXkox,* (3a%%oi 8e, *ye* Ttavpoi) (Thyrsi-geri quidem mulţi, Bacchi vero pauci). (H axi|j.ia (piXoaocpia 8ia xoa>xa *npoonnznxe%£V,* oxi *ov* xax ' oc^mv anxric; arcxovxca *ov* yap voipopţ e8et anxecKpoa, aXXa %oa Yvr|cn.0'0<;). (Eam ob rem philosophia in infamiam incidit, quod non pro dignitate ipsam atiingut; neque enim a spuriis, sed a legitimis erat attrectanda) [Plat.].
Ne-am lăsat conduşi de cuvintele: „reprezentare a priori, forme ale intuiţiei şi ale gândirii cunoscute independent de experienţă, concepte originale ale intelectului pur" şi aşa mai departe, iar apoi ne-am întrebat dacă Ideile lui Platon, care, şi ele, pretind a fi concepte originale şi chiar reminiscenţe ale unei intuiţii a lucrurilor reale anterioare vieţii prezente, sunt acelaşi lucru ca şi formele intuiţiei şi ale gândirii, aşa cum se află ele a priori în conştiinţa noastră; iată aşadar două teorii cu totul eterogene, teoria kantiană a formelor, care restrânge la purele fenomene facultatea de cunoaştere a individului, şi teoria platoniciană a Ideilor, Idei a căror cunoaştere suprimă în mod expres aceste forme înseşi; în pofida opoziţiei diametrale a acestor două teorii şi în baza doar a analogiei termenilor care le exprimă, ele au fost comparate cu mare atenţie; au fost cercetate, au fost dezbătute pentru a le distinge una de cealaltă şi în cele din urmă s-a găsit că nu sunt identice. Concluzia: teoria Ideilor lui Platon şi critica kantiană a raţiunii nu au absolut nimic comun.

§32

După cele spuse mai sus, în pofida acordului profund dintre Kant şi Platon, în pofida identităţii scopului pe care ei şi-1 propuneau, adică în pofida conceperii lumii, după care filosofia lor se călăuzea şi se conducea, ideea şi lucrul în sine nu sunt totuşi chiar identice, mai mult, ideea nu este pentru noi decât obiectitatea imediată, deci adecvată, a lucrului în sine, care, la rândul său, corespunde voinţei, dar voinţei în măsura în care ea nu este încă deloc obiectivată şi nici nu a devenit reprezentare, căci lucrul în sine trebuie numaidecât, după

Kant, să fie eliberat de toate formele inerente cunoaşterii în calitate de cunoaştere, şi a fost (aşa cum arătăm în Apendice) o adevărată greşeală din partea **lui** Kant să nu socotească printre aceste forme şi să nu pună în fruntea listei lor forma care constă în „a fi un obiect pentru un subiect"; căci aceasta este forma primordială şi cea mai generală a oricărui fenomen, adică a oricărei reprezentări; prin urmare, el ar fi trebuit în mod expres să dezbrace lucrul său în sine de proprietatea de a fi obiect; ceea ce l-ar fi ferit de acea gravă inconsecvenţă care a fost semnalată curând. Ideea lui Platon, dimpotrivă, constituie în mod necesar un obiect, un lucru cunoscut, o reprezentare; tocmai prin această caracteristică, dar, este adevărat, numai prin această singură caracteristică, ea se distinge de lucrul în sine. Ea nu s-a dezbrăcat decât de formele secundare ale fenomenului, acelea pe care noi le înţelegem, toate, pe baza principiului contradicţiilor, sau, mai bine zis, nu şi Ie-a însuşit încă; nu este mai puţin adevărat că ea păstrează în

posesia sa forma primordială şi cea mai generală, aceea care este forma reprezentării în general şi care constă în a fi un obiect pentru un subiect. Formele secundare în raport cu aceasta, formele înțelese într-o manieră generală pe baza principiului rațiunii, sunt acelea care fac să apară din idee multiplicitatea indivizilor singulari şi pieritori, al căror număr este absolut indiferent din punctul de vedere al Ideii. Principiul rațiunii devine astfel la rândul lui forma la care trebuie să se supună ideea, de îndată ce trece în cunoştința subiectului privit ca individ. Lucrul particular care se manifestă pe baza legii principiului rațiunii nu este deci decât o obiectivare indirectă a lucrului în sine (care este voința); între această obiectivare imediată şi lucrul în sine se află Ideea; Ideea este singura obiectitate imediată a voinței; căci ea nu comportă nici o formă particulară a conştiinței în calitate de cunoştință, decât doar forma generală a reprezentării, adică aceea care constă'în a fi un obiect pentru un subiect. Prin urmare, Ideea este de asemenea şi este ea singură obiectitatea cea mai adecvată posibil a lucrului în sine; ea este chiar întregul lucru în sine, cu singura rezervă că ea este supusă formei reprezentării; tocmai aici descoperim explicația acestui mare acord între Platon şi Kant, deşi, la extrema rigoare, lucrurile despre care vorbesc ei nu sunt absolut identice. Dimpotrivă, lucrurile particulare nu constituie o obiectitate cu adevărat adecvată a voinței; această obiectitate este deja atenuată aici de formele care se rezumă în principiul rațiunii şi care sunt condițiile cunoaşterii aşa cum este ea posibilă individului privit ca individ.

Fie-ne permis să tragem concluziile unei ipoteze imposibile, pentru ca în mod efectiv să nu mai cunoaştem nici lucruri particulare, nici circumstanţe accesorii, jiici schimbare, nici pluralitate, pentru ca, dimpotrivă, să percepem numai ideile şi gradele de obiectivare ale acestei voinţe unice care corespunde adevăratului lucru în sine, pentru ca, pe scurt, să posedăm o cunoştinţă pură şi limpede şi ca efectiv lumea noastră să poată fi numită *nune stans,* ar trebui să nu mai legăm calitatea de subiecte care cunosc de aceea de indivizi, adică intuiţia noastră să nu se mai opereze prin intermediul unui corp, căci corpul ne sugerează intuiţiile prin senzaţiile sale, el nu este el însuşi decât un act de voinţă concret, obiectitatea voinţei, adică un obiect printre alte obiecte; or, în calitate de obiect, el nu poate, în măsura în care o face, să ajungă la conştiinţă, doar dacă nu se supune formelor principiului raţiunii; adică el implică deja şi în mod efectiv introduce timpul şi toate celelalte forme pe care acest principiu le' cuprinde. Timpul nu este decât punctul de vedere parţial şi incomplet din care existenţa individuală priveşte Ideile, care sunt în afara timpului şi, efectiv, eterne, aceasta îl determină pe PI aton să spună că timpul este imaginea muribundă a eternităţii; (ou.G5voc; et%cov *y\\\yxv* o xpovoq).

§33

Noi nu avem deci, în calitate de indivizi, nici o altă cunoaştere decât aceea care este supusă principiului raţiunii; de altfel, această formă exclude cunoaşterea ideilor, rezultă că, dacă suntem capabili să ne ridicăm de la cunoaşterea lucrurilor particulare până la aceea a ideilor, aceasta nu se poate face decât printr-o modificare intervenită în subiect, modificare analogă şi corespunzătoare celei care a transformat natura obiectului şi în virtutea căreia subiectul, în măsura în care cunoaşte o idee, nu mai este un individ.

Ştim, după cele spuse în Cartea întâi, cum cunoaşterea, în general, face ea însăşi parte din obiectivarea voinţei privite la gradele ei superioare; ca de altfel senzorialul, nervii, creierul sunt, la fel ca şi celelalte părţi ale fiinţei organice, expresia voinţei privite la acest grad de obiectivitate, ştim apoi că reprezentarea care rezultă de aici este de asemenea destinată să servească voinţei drept mijloc (|J.r|xavri) pentru a ajunge Ia un scop prezent mai complicat *(noXviEXECiepa)* şi pentru a conserva o fiinţă care are nevoi multiple. La origine deci şi după esenţa sa, cunoaşterea este în întregime în serviciul voinţei; şi aşa cum obiectul imediat, care devine prin aplicarea legii cauzalităţii

punctul de plecare al cunoaşterii, se reduce la voinţa obiectivată, la fel orice cunoaştere supusă principiului raţiunii rămâne într-un raport apropiat sau îndepărtat cu voinţa. Căci individul îşi consideră corpul ca un obiect printre celelalte obiecte, legat de fiecare dintre aceste obiecte prin relaţii şi raporturi complicate după principiul raţiunii, considerarea acestor obiecte trebuie deci să ajungă întotdeauna, pe o cale mai mult sau mai puţin ocolita, la corp, şi prin urmare la voinţă. Din moment ce principiul raţiunii pune astfel obiectele în relaţie cu corpul şi prin urmare cu voinţă, cunoaşterea, destinată să servească voinţei, va tinde să cunoască în obiecte numai raporturile stabilite de principiul raţiunii, adică să găsească relaţiile lor multiple privite sub formele timpului, spaţiului şi ale cauzalităţii; căci, pentru individ, obiectul este interesant numai din acest punct de vedere, adică dacă are un raport cu voinţa. De aceea această cunoaştere destinată să

servească voinței nu cunoaşte decât relațiile obiectelor; ea nu cunoaşte obiectele decât în măsura în care ele există într-un anume moment, într-un anume loc, printre alte obiecte oarecare, în virtutea anumitor cauze, cu anumite proprietăți; pe scurt, ea nu le cunoaşte decât în calitate de lucruri particulare; şi dacă relațiile ar fi suprimate, obiectele i-ar scăpa în acelaşi moment, pentru simplul motiv că rațiunea nu cunoaşte în legătură cu ele decât relațiile. - Nu trebuie să neglijăm următorul lucru: ceea ce ştiințele studiază în lucruri nu este de fapt nimic altceva decât tot ceea ce am spus mai sus, adică relațiile, raporturile de timp, de spațiu, cauzele schimbărilor fizice, compara'rea formelor, motivele evenimentelor pe scurt pure relații. Ceea ce distinge ştiințele de cunoaştere obişnuită este numai forma lor; ele sunt sistematice; ele facilitează cunoaşterea, făcând, grație subordonării conceptelor, sinteza tuturor cazurilor particulare şi ating în mod efectiv generalitatea. Orice relație nu are decât o realitate relativă; de exemplu, orice existență privită în timp poate fi de asemenea, şi dimpotrivă, calificată drept non-existentă, căci timpul nu este decât ceea ce permite mai multor calități opuse să aparțină unui aceluiaşi obiect; de aceea fiecare fenomen care este în timp sfârşeşte prin a nu mai fi; căci ceea ce desparte începutul de sfârşitul său este tocmai timpul, lucru esențialmente trecător, inconstant şi relativ, numit în. acest caz durată. Dar timpul este forma cea mai generală pe care o îmbracă toate obiectele acestei cunoaşteri, destinate să servească voinței; el este arhetipul tuturor celorlalte forme ale lor.
De regulă, cunoaşterea rămâne mereu în serviciul voinței aşa cum este ea născută pentru această destinație şi este, ca să spunem aşa,

grefată pe voință precum capul pe trup. La animale supunerea cunoaşterii față de voință nu poate fi niciodată suprimată. La oameni, J abolirea acestei supuneri nu are loc decât cu titlu de excepție, cum vom vedea imediat în cele ce urmează. Această deosebire dintre om şi animale îşi găseşte expresia fizică în diferența dintre proporțiile dintre cap şi trunchi la unii şi la alții. La animalele inferioare, cele două părți sunt încă destul de slab delimitate, la toate capul este îndreptat spre acest pământ unde se găsesc obiectivele voinței, chiar şi la animalele superioare, capul şi trunchiul sunt mult mai puțin distincte decât la om; omul poartă un cap aşezat în mod liber pe un corp care îl susține şi pe care nu-1 serveşte deloc. Privilegiul omului se manifestă în gradul său cel mai înalt în Apollon din Belvedere; capul zeului muzelor îşi îndreaptă privirile în depărtare; el se înalță, atât de mândrii pe umeri încât pare complet independent de corp şi pare eliberat de preocupările care privesc pe acesta.

§34

Această trecere c' la cunoaşterea obişnuită a lucrurilor particulare la aceea a Ideilor este posibilă, aşa după cum am arătat, dar trebuie considerată ca excepțională. Ea se produce brusc; cunoaşterea iese din serviciul voinței. Subiectul încetează efectiv să mai fie numai individual; el devine atunci un subiect pur cunoscător şi nesupus voinței; el nu mai este constrâns să caute relații conforme principiului rațiunii, cufundat de acum în contemplarea adâncă a obiectului care i se prezintă, eliberat de orice altă dependență, aceasta este starea în care el se odihneşte şi se destinde de acum înainte.

Cele spuse mai sus au nevoie, pentru a deveni clare, de o analiză explicativă ; rog cititorul să nu se descurajeze şi să nu fie derutat; curând el va înțelege ansamblul ideii principale a acestei cărți şi va vedea, efectiv, că surpriza de care a fost cuprins va dispărea de la sine.

Când, ridicându-ne prin forța inteligenței, renunțăm să mai privim lucrurile în modul obişnuit, când încetăm să mai folosim în studiu diferitele expresii ale principiului rațiunii, singurele pe care le au obiectele între ele, relații care se reduc întotdeauna, în ultima analiză, la relația obiectelor cu propria noastră voință, adică atunci când nu mai ținem seama nici de locul, nici de timpul, nici de ce-ul, nici de la ce foloseşte ale lucrurilor, ci pur şi simplu de natura lor, dacă, în plus, nu mai permitem nici gândirii abstracte, nici principiilor rațiunii să

ocupe conştiința, ci, în loc de toate acestea, ne îndreptăm întreaga putere a spiritului nostru spre intuiție, când ne cufundăm cu totul şi întreaga noastră conştiință este cuprinsă în contemplarea calmă a unui obiect natural din prezent, peisaj, copac, stâncă, edificiu sau oricare altul, din momentul în care ne pierdem în acest obiect, după cum spun , atât de bine germanii, adică din momentul în care ne uităm propriul individ, propria voință şi nu mai existăm decât ca subiect pur, ca o oglindă clară a obiectului, astfel încât totul se petrece ca şi cum nu ar exista decât subiectul singur, fără nimeni care să-l perceapă, şi este imposibil să se distingă subiectul de intuiția însăşi şi aceasta ca şi subiectul, se confundă într-o singură existență, într-o singură conştiință ocupată în întregime de o imagine unică şi intuitivă, când, în sfârşit, obiectul se eliberează de orice relație cu ceea ce nu este el şi subiectul, de orice relație cu voința, atunci, ceea ce este cunoscut

astfel nu mai este lucrul particular ca particular, ci Ideea, forma eternă, obiectitatea imediată a voinței, la acest nivel, prin urmare, cel care este cufundat în acesta contemplare nu mai este un individ (căci individul a dispărut în însăşi această contemplare), este subiectul care cunoaşte pur, eliberat de voință, de durere şi de timp. Această propoziție, care pare surprinzătoare, confirmă, o ştiu foarte bine, aforismul lui Thomas Paine: „de la sublim la ridicol nu este decât un pas", dar, prin cele ce vor urm'a, ea va deveni mai clară şi va părea mai puțin stranie. Este acelaşi lucru pe care. încet-încet, Spinoza îl revela când scria: *nmns aeierna est. quatemis res sub aeternitatis specie concipit* (Eth. V, pr. 31, sch.)[1]

într-o astfel de contemplare, lucrul particular devine dintr-o dată ideea speciei sale, individul devine subiect care cunoaşte pur. Individul privit ca individ nu cunoaşte decât lucruri particulare, subiectul care cunoaşte pur nu cunoaşte decât idei. Căci individul constituie subiectul care cunoaşte în raportul său cu o manifestare definită, particulară a voinței şi rămâne în serviciul acesteia din urmă. Această manifestare particulară a voinței este supusă, ca atare, principiului rațiunii, privit în toate expresiile sale: orice cunoaştere privită din acest punct de vedere se conformează, numai prin aceasta, principiului rațiunii; de altfel, pentru voință nu există decât o singură cunoaştere care are valoare: aceea care nu are ca obiect decât relațiile.

Pentru a preciza **mai** bine modui de cunoaştere despre care este **vorba** aici. recomand **a** se **citi** ce **mai** spune el (1. II. pr. 40. sch. 2. 1. V. ppr. 25-38) despre ceea ee el **numeşte** *cognitiv terții generis sive intutitiva.* şi mai ales pr. 29. sch.. şi pr. 38, demonstr. şi sch.

Individul care cunoaşte, privit ca atare, şi lucrul particular cunoscut de el sunt întotdeauna situaţii în puncte definite ale spaţiului şi ale duratei; sunt verigi ale lanţului cauzelor şi efectelor. Subiectul care cunoaşte pur şi corelativul său, idee, sunt eliberaţi de toate aceste forme ale principiului raţiunii; timpul, locul, individul care cunoaşte, cel care este cunoscut nu înseamnă nimic pentru ei. Numai atunci când individul care cunoaşte se ridică în modul mai sus menţionat, se transformă în subiect care cunoaşte şi transformă efectiv obiectul privit ca reprezentare, se arată pur şi în întregul sau, numai atunci se produce perfecta obiectivare a voinţei, deoarece ideea nu este altceva decât obiectitatea sa adecvată. Aceasta rezumă în ea, şi la fel. şi obiect, şi subiect (căci acestea constituie forma sa unică); dar ea menţine între ele un echilibru perfect; pe de o parte, într-adevăr, obiectul nu este altceva decât reprezentarea, subiectului; pe de altă parte, subiectul care se absoarbe în obiectul intuiţiei devine acest obiect însuşi, deoarece conştiinţa nu mai este de acum decât imaginea lui cea mai clară. Această conştiinţă constituie, la drept vorbind, totalitatea lumii considerată ca reprezentare, dacă ne gândim că parcurgem succesiv la lumina torţei sale şirul complet al ideilor, altfel spus gradele de obiectitate a voinţei. Lucrurile particulare, în orice punct al timpului sau al spaţiului ar fi plasate, nu sunt altceva decât ideile supuse multiplicităţii de către principiul raţiunii (care este forma cunoaşterii individuale privite ca atare); or ideile, tocmai prin acest fapt, îşi pierd obiectitatea lor pură. Aşa cum în idee, atunci când ea se iveşte, subiectul şi obiectul sunt inseparabile, pentru că numai cuprinzându-se şi pătrunzându-se într-o măsură perfect egală unul pe celălalt ele dau naştere ideii, obiectităţii voinţei, lumii privite ca reprezentare, la fel, în cunoaşterea particulară, individul care cunoaşte şi individul cunoscut rămân inseparabili, ca lucruri în sine. Căci dacă facem complet abstracţie de lumea privită exact ca reprezentare, nu ne mai rămâne nimic, dacă nu doar lumea privită ca voinţă; voinţa constituie „în şinele" ideii, care este obiectitatea perfectă a voinţei; voinţa constituie de asemenea „în şinele" lucrului particular şi al individului care cunoaşte, care nu sunt decât obiectitatea imperfectă a voinţei. Privită ca voinţă, independent de reprezentare şi de toate formele sale, voinţa este una şi identică în obiectul contemplat şi în individul care ridicându-se la această contemplaţie capătă conştiinţa de el însuşi ca pur subiect; ambii apoi se unesc unul cu altul; căci ei nu sunt în sine decât voinţa care se cunoaşte ea însăşi, în ceea ce priveşte pluralitatea şi diferenţierea, ele nu există decât ca modalităţi

ale cunoaşterii, adică numai în fenomen şi în virtutea formei sale, principiul raţiunii. Aşa cum tară obiect şi fără reprezentare eu nu sunt subiect care cunoaşte, ci simplă voinţă oarbă, la fel, fără mine, fără subiect care cunoaşte, lucrul cunoscut nu poate fi obiect şi rămâne simpla voinţă, acţiune oarbă. Această voinţă este în sine, adică în afara reprezentării, una şi identică cu a mea, numai în lumea privită ca reprezentare, supusă întotdeauna formei sale celei mai generale care este distincţia dintre subiect şi obiect, numai în lumea privită astfel se operează distincţia între individul cunoscut şi individul care cunoaşte. De îndată ce este suprimată cunoaşterea, lumea privită ca reprezentare, nu **mai** rămâne în definitiv decât simpla voinţa, acţiune oarbă. Dacă voinţa se obiectivează şi devine reprezentare, ea

evidențiază în acelaşi timp şi subiectul şi obiectul; dacă, mai mult. această obiectitate devine pură, perfectă şi adecvată obiectitate a voinței, ea evidențiază obiectul în calitate de idee, eliberată de formele principiului rațiunii, ea evidențiază subiectul în calitate de pur subiect care cunoaşte, eliberat de individualitatea sa şi de supunerea sa față de voință.
Să ne pierdem deci şi să ne cufundăm în contemplarea naturii, **atât** de adânc încât să nu mai existăm decât în calitate de pur subiect care cunoaşte; vom simți imediat procedând astfel că în această calitate suntem condiția, ca să spunem aşa, suportul lumii şi al oricărei existențe obiective; căci existența obiectivă nu se mai prezintă de acum înainte decât în calitate de corelativ al propriei noastre existențe. Atragem astfel întreaga natură în noi încât ea nu ne mai paie a fi decât un accident al substanței noastre. Tocmai în acest sens Byron spune:

*Are **noi the** mountaim, **waves** and skies, a pari*
*Of ine and ofmy soul, as I ofthem?**

Iar cel care simte toate acestea cum ar putea. în contradicție cu natura nemuritoare, să se creadă absolut pieritoare? Nu, ci el va fi puternic pătruns de aceste cuvinte ale Upanişadelor, în Vede: ***Hae** ortmes ereaturae, lotum ego suni, et praeter me aliud ens **non** est.* ***(Oupnek'hai,*** I, 122)

..Munți, valuri şi cer. nu sunt toate acestea o parte din mine însumi. 0 parte din sufletul meu? nu sunt oare şi eu o parte din toate acestea?" (Childc Ilarold. III. 75).
La acest paragraf se referă capitolul XXX din *Suplimente.*

§35
Pentru a ajunge la o intuiție mai profundă a existenței lumii, este neapărat necesar să facem distincție între voința privită ca lucru în sine şi obiectitatea sa adecvată; apoi să facem o a doua distincție între diferitele" grade de claritate şi de perfecțiune ale acestei obiectități, adică Ideile, pe de o parte, şi pe de altă parte, simplul fenomen al ideilor supus diferitelor expresiii ale principiului rațiunii şi ale modalitățiі inerente cunoaşterii individuale. Atunci ne vom alătura opiniei lui Platou, care nu recunoaşte existența proprie decât ideilor şi nu acordă lucrurilor situate în timp şi în spațiu (adică întregii lumi pe care individul o consideră reală) mai multă realitate decât fantomelor sau viselor. Atunci vom vedea cum ideea una şi unica se manifestă în atâtea fenomene deosebite; cum se face că ca nu prezintă individului care cunoaşte decât fragmente detaşate şi aspecte succesive ale existenței sale. Şi în sfârşit vom distinge ideea însăşi de modul în care fenomenul său ajunge sub apercepția individului; vom recunoaşte în prima esențialul, iar în cea din urmă accidentalul. Vrem să elucidăm acest aspect prin exemple, mergând de la considerațiile cele mai simple până la cele mai înalte. - Să presupunem nişte nori care merg pe cer; figurile pe care le trasează nu le sunt deloc esențiale, ele le sunt indiferente; dar, în calitate de vapori elastici, ei se adună, se răspândesc, se dilată şi se desfac cu suflul vântului; aceasta este natura lor, aceasta este esența forțelor care se obiectivează în ei, aceasta este Ideea lor; în ce priveşte înfățişările lor particulare, ele nu există decât pentru privitorii individuali. - Să presupunem un pârâu care curge pe pietre; învolburarea, valurile, capriciile spumei, aşa cum Ic observăm noi, nu constituie decât proprietăți nesemnificative, accidentale; însă acest pârâu ascultă de gravitație; el constituie un fluid necompresibil, perfect mobil, amorf, transparent: or în aceasta constă esența sa, în aceasta constă, dacă luăm cunoştință de el prin intuiție, Ideea sa, dar pentru noi, deoarece cunoaşterea noastră se exercită individual, există numai imagine. - Gheața se cristalizează pe geamurile ferestrelor după legile cristalizării, care sunt o expresie a forței naturii care se manifestă prin acest fenomen, care prin urmare

reprezintă ideea; dar copacii şi florile pe care cristalele le deseneazǎ pe geamuri au un caracter pur accidental şi nu există decât din punctul nostru de vedere. -Ceea ce apare în aceşti nori, în acest pârâu. în aceste cristale nu este decât cea mai slabă expresie a acestei voințe care se arată mai perfectă în plantă, şi mai perfectă în animal şi în sfârşit în om cât mai perfectă posibil. însă Ideea nu se compune din ce este esențial în toate aceste grade ale obiectivării voinței, dezvoltarea ideii, care se operează conform diferitelor expresii ale principiului rațiunii, nu dă naştere decât multiplicității obiectelor şi punctelor de vedere fenomenale; aceasta nu aparține nicidecum esenței Ideii, ci nu rezidă decât în facultatea de a cunoaşte a individului şi nu are valoare decât pentru el. Acelaşi lucru este în mod necesar adevărat în ce priveşte dezvoltarea Ideii, care constituie obiectivitatea cea mai perfectă a voinței; în consecință, istoria omenirii, tumultul evenimentelor, schimbarea epocilor, formele vieții umane atât de diferite în funcție de țară şi în funcție de veac, toate acestea nu sunt decât forma accidentală a fenomenului Ideii; nici una dintre aceste determinări particulare nu aparține Ideii, în care rezidă obiectitatea

adecvată a voinței; ele nu aparțin aparenței, care se prezintă cunoaşterii individului; pentru idee ele nu sunt mai puțin străine. accidentale şi nesemnificative decât pentru nori figurile pe care ei le desenează, pentru pârâu imaginea învolburării şi spumei sale, pentru gheață copacii şi florile sale.

Pentru cine a înțeles bine toate acestea şi ştie să separe voința de Ideea de fenomenul său, evenimentele lumii nu vor mai avea semnificație decât ca semne revelatoare ale Ideii de om, ele nu vor avea nici o semnificație în ele însele şi nici prin ele însele. Atunci nu vom mai crede, aşa cum o face ignorantul, că timpul ne poate aduce ceva care să constituie o noutate sau să aibă o semnificație reală; nu ne vom mai închipui ca ceva poate, prin el sau în el. să ajungă la existența absolută, nu vom mai atribui timpului, ca unui întreg, un început şi un sfârşit, un plan şi o dezvoltare; nu-i vom mai atribui, aşa cum face conceptul obişnuit, drept scop final cea mai înaltă perfecționare a genului uman, ultimul venit pe Pământ şi a cărui durată medie de viață este treizeci de ani. Prin urmare vom fi la fel de departe de a presupune ca Homer un Olimp plin de zei care conduc evenimentele pe cât vom fi departe de a considera împreună cu Ossian figurile norilor ca fiind ființe individuale; căci, am spus, fenomenele •"Tipului şi fenomenele spațiului au o valoare egală în raport cu ideea se manifestă în ele. în aspectele multiple ale vieții umane. în

schimbarea neîncetată a evenimentelor, nu vom privi decât Ideea ca permanentă şi ca esențială; în ea voința de a trăi şi-a atins obiectitatea sa cea mai perfectă; ea este aceea care îşi arată diferitele fațete în calitățile, pasiunile, greşelile şi virtuțile genului uman, în egoism, ură, dragoste, teamă, îndrăzneală, temeritate, prostie, şiretenie, spirit, geniu etc, toate lucrurile care se întâlnesc şi se fixează în mii de tipuri şi indivizi diferiți; astfel se continuă fără încetare marea şi mica istorie a lumii, luptă în care este cu totul indiferent să ştim dacă miza care pune în mişcare atâția luptători este constituită din nuci sau din coroane. Vom sfârşi, în fine, prin a descoperi că lumea este ceva de genul dramelor lui Gozzi; întotdeauna apar aceleași personaje, care au aceleaşi pasiuni şi aceeaşi soartă; motivele şi evenimentele variază, este adevărat, în diferitele piese, dar spiritul evenimentelor este acelaşi; personajele fiecărei piese nu mai ştiu nimic din ce s-a întâmplat în precedentele unde totuşi deja îşi aveau rolul: iată de ce. în pofida întregii experiențe pe care ar fi trebuit să o dobândească în piesele precedente, Pantalone nu este nici mai abil, nici mai generos, Tartaglia nu are mai multă conştiință, Brighella nu are mai mult curaj. Columbina nu are mai multă moralitate.
Să presupunem că ni se permite să vedem clar cum se petrec lucrurile în domeniul posibilului, dincolo de lanțul cauzelor şi al efectelor; spiritul Pământului ar apărea şi ne-ar arăta într-un tablou indivizii cei mai perfecți, inițiatorii omenirii, eroii pe care destinul i-a luat înainte ca ceasul acțiunii să sune pentru ei. - Apoi, el ne-ar arăta marile evenimente care ar fi modificat istoria lumii, care ar fi adus epoci de lumină şi de civilizație supreme, dacă hazardul cel mai orb, incidentul cel mai nesemnificativ nu le-ar fi înăbuşit în faşă. - El ne-ar prezenta. în sfârșit, forțele impunătoare ale marilor individualități, care ar fi fost suficiente pentru a fertiliza o serie întreagă de secole. dar care s-au pierdut din cauza greşelilor sau a pasiunii sau care. sub presiunea necesității, s-au ocupat în mod inutil de obiective nedemne sau sterile, ori au dispărut pur şi simplu din amuzament. Am vedea toate acestea şi am fi cuprinşi de o mare tristețe; am plânge pe comorile pe care secolele le-au pierdut. Dar spiritul Pământului ne-ar răspunde cu un zâmbet: „Izvorul din care apar indivizii şi forțele lor este inepuizabil şi infinit, la fel ca timpul şi ca spațiul ; căci, la fel ca timpul şi spațiul, ei nu sunt decât fenomenul şi reprezentarea voinței. Nici o măsură nu poate evalua dimensiunea acestui izvor infinit; de aceea, fiecare eveniment, fiecare faptă măreață înăbușită din faşă are încă şi mereu în față eternitatea întreagă pentru a se produce din nou.

în această lume a fenomenelor orice pierdere absolută este imposibilă, ca şi orice câştig absolut. Numai singură voința există: ea este lucrul în sine, ea este izvorul tuturor acestor fenomene. Conştiința pe care o capătă despre ea însăşi, afirmarea sau negarea pe care se hotărăşte să o adopte ca urmare a acestei situații, aceasta este singurul fapt în sine.
§36
Istoria urmează firul evenimentelor; ea este pragmatică. în măsura în care le deduce după legea motivației, lege care determină fenomenele voinței, când aceasta este luminată de cunoaştere. La ^radele inferioare ale obiectității sale, acolo unde voința acționează încă în mod inconştient, ştiința naturii, în calitate de etiologie,

studiază legile modificărilor fenomenelor; în calitate de morfologie, ea studiază ceea ce este permanent în fenomene, ea îşi simplifică materia aproape infinită cu ajutorul conceptelor, ea adună caracterele generale pentru a deduce din ele pe cel particular. în sfârşit, matematica studiază spaţiul şi timpul, forme simple, cu ajutorul cărora Ideile ne apar ca fenomene multiple, potrivite pentru cunoaşterea subiectului ca individ. Toate aceste studii, al căror nume general este ştiinţa, se conformează în această calitate principiului, privit în diferitele sale expresii; materia lor nu este întotdeauna decât fenomenul, privit în legile sale, în dependenţă şi în raporturile sale care rezultă de aici. Dar există oare cunoaştere specială care să se aplice la ceea ce în lume subzistă în afară şi independent de orice relaţie, la ceea ce face să se manifeste cu adevărat esenţa lumii şi substratul adevărat al fenomenelor, la ceea ce este eliberat de orice schimbare şi prin urmare cunoscut la fel de adevărat în toate timpurile, într-un cuvânt Ideilor, care constituie obiectitatea imediată şi adecvată a lucrului în sine, voinţa? - Acest mod de cunoaştere este arta, este opera geniului. Arta reproduce ideile eterne pe care le-a înţeles prin mijlocirea contemplării pure, adică esenţialul şi permanentul din toate fenomenele lumii; de altfel, în funcţie de materia pe care o foloseşte pentru această reproducere, ea capătă numele de artă plastică, de poezie sau de muzică. Originea sa unică este cunoaşterea Ideilor, scopul său unic este comunicarea acestei cunoaşteri. - Urmând şirul nesfârşit al cauzelor şi al efectelor, aşa cum

i
Această ultimă frază este de neînţeles dacă nu se cunoaşte conţinutul cărţii următoare, (n.a.)

este se manifestă el sub cele patru'forme ale sale, ştiinţa se **află** în situaţia de a fi trimisă, la fiecare nouă descoperire, mereu şi mereu mai departe, pentru ea nu există nici capăt, nici întreaga satisfacere (ar trebui, de exemplu, să putem ajunge, fugind, punctul în care norii ating orizontul); arta, dimpotrivă, are întotdeauna un capăt, într-adevăr, ea smulge obiectul contemplaţiei sale din curentul trecător al fenomenelor, ea îl are izolat în faţa ei; şi acest obiect particular, care nu era în curentul fenomenelor decât o parte neînsemnată şi trecătoare, devine pentru artă reprezentantul totului, echivalentul acestei pluralităţi infinite care umple timpul şi spaţiul. Arta se limitează prin urmare la acest obiect particular; ea opreşte roata timpului, pentru ea relaţiile dispar; numai esenţialul, numai Ideea constituie obiectul său.
în consecinţă, putem defini arta astfel: contemplarea lucrurilor, independent de principiul raţiunii; ea se opune astfel modului de cunoaştere, definit mai sus, care conduce la experienţă şi la ştiinţă. Putem compara acest din urmă mod de cunoaştere cu o linie orizontală care se întinde la infinit, în ce priveşte arta, aceasta este ca o linie perpendiculară care o intersectează în mod facultativ pe prima într-un punct sau altul. Cunoaşterea supusă principiului raţiunii constituie cunoaşterea raţională; ea nu are valoare şi utilitate decât în viaţa practică şi în ştiinţă; contemplarea, care se sustrage principiului raţiunii, este proprie geniului; ea nu are valoare şi utilitate decât în artă. Prima corespunde cunoaşterii aristotelice; cea de a doua este pe scurt contemplaţia platoniciană. Prima seamănă cu o furtună violentă care trece, fără a i se cunoaşte nici originea, nici scopul, şi care **îndoaie, răstoarnă,** smulge totul în calea ei, cea de a doua este paşnica rază de soare care străbate tenebrele şi sfidează violenţa furtunii. **Prima** este precum căderea picăturilor fără număr şi neputincioase care se schimbă neîncetat într-o cascadă şf'nu au o clipă de odihnă: ceea de a doua este curcubeul care pluteşte liniştit pe deasupra acestui tumult dezlănţuit. - Numai prin această contemplaţie pură şi absorbită în întregime în obiect pot fi concepute ideile, esenţa geniului constă într-o aptitudine eminentă spre această contemplaţie; ea cere o completă uitare a personalităţii şi a realităţilor sale: astfel, generalitatea nu este altceva decât obiectitatea cea mai perfectă, adică direcţia obiectivă a spiritului, opusă direcţiei subiective care duce la personalitate, adică la voinţă. Prin urmare, generalitatea constă într-o aptitudine de a se menţine în intuiţia pură şi de a se cufunda în ea. de a elibera din sclavia voinţei cunoaşterea care la origine îi era supusă:

ceea ce înseamnă să pierdem complet din vedere interesele noastre, voinţa noastră, scopurile noastre, trebuie, pentru o vreme, să ieşim cu totul din personalitatea noastră, să nu mai fim subiectul care cunoaşte pur, ochiul limpede al întregului univers, şi aceasta nu numai pentru un moment, ci pentru atâta timp cu atâta reflecţie cât este necesar pentru a ne realiza concepţia cu ajutorul unei arte determinate; trebuie „să fixăm în formulări eterne ceea ce pluteşte în ceaţa aparenţelor".Este de crezut că, pentru ca geniul să se manifeste într-un individ, acest individ trebuie să fi primit o sumă de putere cognitivă care depăşeşte cu mult pe aceea care este necesară pentru a servi o voinţă individuală, tocmai acest excedent, devenit iiber, este cel care serveşte la constituirea unui obiect eliberat de voinţă, o oglindă limpede a existenţei lumii. - Prin aceasta se explică impuslivitatea pe

care oamenii de geniu o împing uneori până la turbulenţă, rareori prezentul le este suficient, pentru că el nu le acoperă întreaga suprafaţă **a** conştiinţei lor, de aici neliniştea lor permanentă, de aici tendinţa lor de a urmări fără încetare obiecte noi şi demne de a fi studiate, de a dori în sfârşit, aproape întodeauna fără succes, fiinţe care să le semene, care să fie de talia lor şi care să-i înţejeag^. Omul obişnuit, dimpotrivă, pe deplin sătul şi satisfăcut de rutina prezentului, se cufundă în aceasta, peste tot el găseşte numai egali, de aici această satisfacţie deosebită pe care el şi-o află în mersul vieţii şi pe care geniul nu o cunoaşte. - A existat intenţia ca imaginaţia să fie considerată drept un element esenţial aljgeniului, ceea ce este foarte legitim, a existat chiar intenţia de a identifica complet geniul cu imaginaţia, dar aceasta este o greşeală. Obiectele geniului considerat ca atare sunt Ideile eterne, formele persistente şi esenţiale ale lumii şi ale tuturor fenomenelor sale, or, acolo unde numai imaginaţia este stăpână, ea nu face decît să construiască castele în Spania destinate să flateze egoismul şi capriciul personal, să le înşele pentru moment şi să le distreze, dar în acest caz, noi nu cunoaştem niciodată la drept vorbind decât relaţiile himerelor realizate astfel. Cel care se pretează la acest joc este un fantezist, el va reuşi cu uşurinţă să introducă în realitate imaginile cu care îşi încântă meditaţia Iui solitară şi va deveni, efectiv, nepotrivit pentru viaţa practică; s-ar putea ca el să-şi aştearnă pe hârtie visele imaginaţiei sale, de aici apar aceste romane mediocre de toate felurile care fac bucuria publicului de rând şi a oamenilor care seamănă cu autorii lor, căci cititorul visează că este în locul eroului şi găseşte o asemenea reprezentare foarte plăcută.

200

201

Omul obişnuit, acest produs industrial pe care natura îl fabrică în număr de mai multe mii pe zi, este, după cum am spus, incapabil, cel puţin în mod continuu, de această apercepţie complet dezinteresată în toate privinţele care constituie la drept vorbind contemplaţia, el nu-şi poate îndrepta atenţia asupra lucrurilor decât în măsura în care ele au un oarecare raport cu propria sa voinţă, oricât de vag ar fi acest raport. Dat fiind că, din acest punct de vedere, după care este necesară numai cunoaşterea relaţiilor, conceptul abstract al lucrului este suficient şi cel mai adesea preferabil, omul obişnuit nu acordă prea mult timp contemplaţiei pure, ca urmare, el nu priveşte prea mult un obiect, dar, de îndată ce un lucru i se prezintă în faţa ochilor, el caută foarte repede conceptul în care să-I poată încadra (aşa cum leneşul caută un scaun), apoi nu se mai interesează de el. De aceea termină el atât de repede cu orice, cu operele de artă, cu frumuseţile naturii, cu spectacolul cu adevărat interesant al vieţii universale, privită în multiplele ei secvenţe. El nu întârzie asupra lor, el nu caută decât drumul său în viaţă. Cunoaşterea Ideilor este în mod necesar intuitivă, şi nu abstractă, cunoaşterea specifică geniului ar fi deci restrânsă la ideea obiectelor efectiv prezente în spiritul persoanei autorului, ea ar fi legată de lanţul circumstanţelor care au făcut-o să apară, dar, graţie imaginaţiei, orizontul se întinde mult dincolo de experienţa actuală şi personală a omului de geniu, astfel, dat fiind puţinul care se oferă apercepţiei sale reale, el este în stare să construiască tot restul şi să evoce astfel în faţa lui aproape toate imaginile pe care i le poate oferi viaţa, De altfel, obiectele reale **rtu** sunt aproape întotdeauna decât exemplare foarte defectuoase ale ideii care se manifestă în ele. imaginaţia este, prin urmare, necesară geniului pentru a vedea în lucruri nu ceea ce a pus natura în mod efectiv în ele, ci mai degrabă ceea ce încearcă ea să realizeze în ele şi ceea ce ar fi reuşit să facă, dacă nu ar fi existat acel conflict între formele sale despre care am vorbit în Cartea precedntă. Vom reveni mai târziu asupra acestui aspect, atunci când vom studia sculptura. Imaginaţia lărgeşte deci raza de vedere a geniului, ea o extinde dincolo de obiectele care se prezintă efectiv persoanei sale, şi aceasta atât din punctul de vedere al calităţii, cât şi al cantităţii. Prin urmare, o putere extraordinară de imaginaţie este corelativul şi chiar condiţia geniului. Insă nu putem nicidecum să o considerăm valabilă şi reciprocă, mai mult, chiar şi oamenii cu o inteligenţă obişnuită pot avea multă imaginaţie, într-adevăr, dacă putem considera un obiect real în două moduri opuse, în modul pur şi obiectiv, aşa cum face geniul care îi înţelege

Ideea, sau în modul comun şi numai în relaţiile pe care el le are cu celelalte obiecte şi cu propria noastră voinţă, nu este mai puţin posibil ₛâ considerăm tot în două moduri un produs al imaginaţiei. Considerat din primul punct de vedere, este un mijloc de a ajunge la cunoaşterea Ideii a cărei comunicare constituie opera de artă sau cel mult ceea ce ar putea din întâmplare să devină aşa ceva, el capătă, în sensul cel mai larg al cuvântului, indicaţii topografice, dar nu-şi pierde timpul pentru a contempla viaţa pentru ea însăşi. Dimpotrivă, la omul de geniu, facultatea de a cunoaşte, datorită hipertrofiei sale, se sustrage pentru câtva timp din serviciul voinţei, ca urmare, el se opreşte să contemple viaţa pentru ea însăşi, caută să înţeleagă Ideea fiecărui lucru, şi nu relaţiile lui cu celelalte lucruri, în această, căutare, el neglijează

frecvent să-şi urmărească propriul său drum în viaţă şi se comportă în aceasta cel mai adesea într-un mod destul de stângaci. Pentru oamenii obişnuiţi facultatea de a cunoaşte este lampa care luminează drumul, pentru omul de geniu este soarele care revelează lumea. Această manieră atât de diferită de â privi lumea se manifestă foarte repede, chiar şi fizic. Omul spre care aspiră şi lucrează geniul se distinge cu uşurinţă după privirea care îi este pe cât de ageră pe atât de fermă, care poartă însemnul intuiţiei, al contemplaţiei; este ceea ce putem constata în portretele puţinilor oameni de geniu pe care natura îi produce din când în când printre nenumăratele milioane de indivizi; dimpotrivă, în privirea celorlalţi, dacă nu este nici nesemnificativă, nici inexpresivă, vedem cu uşurinţă un caracter cu totul opus celui al contemplaţiei, vreau să spun curiozitate, cercetare. Conform celor spuse, expresia de geniu a unui cap constă deci în ceea ce se poate vedea ca o preponderenţă evidentă a cunoaşterii asupra voinţei, în faptul de a vedea expresia unei cunoaşteri scutite de orice raport cu o voinţă, adică expresia unei cunoaşteri pure. Dimpotrivă, în fizionomiile comune, expresia voinţei este preponderentă şi se vede că la acestea cunoaşterea nu se exercită decât sub un impuls al voinţei, adică ea nu se conduce decât după motive.

Deoarece cunoaşterea proprie geniului sau cunoaşterea Ideilor este aceea care nu urmează principiul raţiunii, deoarece, dimpotrivă, cea care îl urmează face oamenii prudenţi şi cumpătaţi în practică şi creează ştiinţele, rezultă că indivizii inteligenţi au defecte care sunt căpătate datorită neglijării celui de-al doilea mod de cunoaştere. otuşi să notăm aici o restricţie: tot ce voi spune din acest punct de vedere nu îi priveşte decât în măsură şi atât timp cât ei exercită efectiv acuitatea de a cunoaşte proprie geniului; or, nu este nicidecum cazul

pentru fiecare moment al existenţei lor; încordarea maximă a spiritului, deşi spontană, necesară pentru a ajunge la înţelegerea Ideilor independente de voinţă, slăbeşte în mod necesar uneori şi nu reapare decât după lungi intervale de timp; tocmai în aceste intervale oamenii de geniu se află, atât în bine cât şi în rău, într-o situaţie destul de asemănătoare cu aceea a oamenilor obişnuiţi. Din această cauză, acţiunea geniului a fost socotită dintotdeauna ca o inspiraţie şi chiar, aşa cum arată şi numele, s-a văzut în ea opera unei fiinţe supraomeneşti, deosebită de individul însuşi în a cărui posesie nu *\c. Oamenii de geniu nu-şi pot îndrepta atenţia ;onţir>utuhii **principiului** raţiunii fără «versiune: aceasta se **lin punctul de vedere âl principiului existenţei, In** aversiunea lor pentru matematici; într-adevăr, obiectul matematicilor este studierea formelor celor mai generale ale fenomenului, spaţiul şi timpul, care nu sunt în ele însele decât expresii ale principiului raţiunii; un asemenea studiu este prin urmare cu totul opus celui care **nii** are ca obiect unic decât substratul fenomenului, Ideea care se manifestă în el, făcând abstracţie de orice relaţie. In plus, metoda logică a matematicilor este de asemenea incompatibilă cu geniul; opunându-se la tot ceea ce este propriu-zis intuiţie, ea nu-1 poate mulţumi; neoferind, conform principiului raţiunii, decât o simplă înlănţuire de consecinţe, dintre toate facultăţile intelectuale ea are nevoie îndeosebi de memorie; căci ea trebuie să menţină mereu prezente în spirit toate propoziţiile precedente la care s-a recurs. Experienţa însăşi ne demonstrează că geniile eminente în artă nu au avut nici o aptitudine pentru matematici; niciodată un om nu s-a manifestat cu strălucire în cele două domenii odată. Alfieri povesteşte că nu a putut niciodată înţelege măcar a patra propoziţie a lui Euclid. Stupizii adversari ai teoriei culorilor i-au reproşat Iui Goethe, până la saturaţie, necunoaşterea matematicilor, totuşi el nu ajunsese la un calcul şi la o măsurare după o ipoteză dată; el ajunsese în mod direct la o cunoaştere intuitivă a cauzei şi a efectului; acest reproş este prin urmare foarte nedrept şi foarte deplasat; în definitiv el denotă lipsa completă de judecată a celor care l-au făcut şi care de altfel au dovedit că nu au aşa ceva prin celelalte păreri ale lor, într-adevăr demne de Midas, pe care au socotit că este potrivit să le spună în public. In faptul că astăzi, la aproape jumătate de secol după apariţia teoriei culorilor a lui Goethe balivernele lui Newton îşi păstrează chiar şi în Germania netulburata lor suveranitate în şcoli; în faptul că se continuă să se vorbească serios despre cele şapte omogene şi despre diferita lor

refrangibilitate se va vedea într-o bună zi una dintre cele mai sigure trăsături revelatoare a ceea ce înseamnă inteligenţa oamenilor în general şi aceea a germanilor în special. - Tocmai prin cele spuse mai sus se explică un fapt bine cunoscut: distinşii matematicieni sunt puţin sensibili la operele de artă; eu găsesc o dovadă foarte clară a acestei situaţii în povestea cu matematicianul francez care, după ce a citit *Ifigenia* lui Racine, a întrebat ridicând din umeri: "Si ce demonstrează aceasta?" - Deoarece o înţelegere pătrunzătoare a raporturilor conform legii cauzalităţii şi a motivaţiei, face la drept vorbind, omul prudent deoarece, pe de altă parte, cunoaşterea proprie geniului nu se îndreaptă deloc asupra raporturilor, rezultă că un om

prudent, în măsura în care şi atâta timp cât este prudent, este lipsit de geniu şi, invers, un om de geniu, în măsura în care şi atâta timp cât este om de geniu, este lipsit de prudenţă.
în definitiv, cunoaşterea intuitivă, în faţa căreia apare în mod exclusiv ideea, este diametral opusă cunoaşterii discursive sau abstracte, condusă de principiul raţiunii. De aceea este un fapt notoriu ce rar poate fi întâlnit un geniu care să aibă şi o remarcabilă facultate discursivă; mai mult, un om de geniu este adesea prada unor violente afecţiuni şi unor pasiuni nebuneşti. Cauza acestui fapt nu este totuşi deloc slăbiciunea raţiunii, ci este, în parte, energia extraordinară a fenomenului de voinţă care constituie omul de geniu şi care se traduce prin vehemenţa tuturor actelor sale voluntare şi a intelectului asupra cunoaşterii abstracte; de aici, într-adevăr, o tendinţă declarată către contemplaţie; or, intuiţia activă străluceşte atât de puternic pe lângă conceptele incolore, încât le face neputincioase şi domneşte de acum singură asupra comportamentului, care devine efectiv chiar iraţional; de altfel, impresia de moment este foarte puternică asupra lor, ea îi aduce în starea de a nu mai gândi, de a se mânia, de a deveni violenţi. De aceea, de asemenea şi în general pentru că modul lor de cunoaştere s-a sustras în parte servirii voinţei, în cursul conversaţiei ei se gândesc mai puţin la persoana care îi ascultă decât la lucrul despre care vorbesc şi pe care îl văd limpede în faţa ochilor; de aici rezultă că pentru propriile interese ei au un mod de a judeca prea obiectiv; ei vorbesc prea mult şi nu ştiu să păstreze pentru ei ceea ce ar fi fost mai prudent să nu spună şi aşa mai departe. In sfârşit, ei sunt înclinaţi spre monolog şi pot arăta slăbiciuni care frizează cu adevărat nebunia.
Geniul şi nebunia au o latură prin care se ating şi chiar se pătrund; adesea a fost remarcat acest lucru; ba chiar exaltarea poetică a fost numită drept un fel de nebunie; Horaţiu *(Ode, III, 4)* o numeşte

amabilLs insania ; Wieland o numeşte, în introducerea la ***Oberon,*** "delicioasă nebunie" *(holder Wahnsinn),* Aristotel însuşi, după Seneca *{De tranq. animi,* 15, 16), ar fi spus: *Nulhim magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit.* Platon exprimă şi el această idee în **mitul** deja citat al peşterii, când spune *(Rep.* VII): "Cei care au ieşit din peşteră şi care au văzut adevărata lumină a soarelui, lucrurile care există în mod real (Ideile) nu vor mai putea vedea nimic atunci când vor intra din nou; ei nu vor mai distinge umbrele din peşteră, căci ochii lor se vor fi dezobişnuit cu întunericul; ei vor deveni, din cauza greşelilor lor, bătaia de joc a tovarăşilor lor care nu vor fi părăsit niciodată nici peştera nici umbrele". In *Fedru* (pag.317) el spune clar că fără puţină nebunie nu există poet adevărat; el pretinde chiar (pag.327) că eşti luat drept un nebun imediat ce pui în evidenţă ideile eterne din lucrurile efemere. Cicero ni-i citează pe Democrit şi pe Platon: *Negat enim, sine furore, Democritus, quemquam poetam magnum esse posse, quod idem dicit Plato. (De Divin.,* 1,37) Pope, în sfârşit, ne spune:

Great with to madness sure are near allied,
And thinpartitions do their bounds divide.'

Mai ales Goethe este semnificativ în această privinţă. In al său *Torquato Tasso* el nu se mulţumeşte să reprezinte suferinţa şi nici martiriul propriu geniului ca geniu; el ne arată de asemenea contactele permanente ale acestuia cu nebunia. In sfârşit, pentru a vă convinge de această apropiată înrudire dintre geniu şi nebunie, citiţi biografiile unor foarte mari genii precum Rousseau, Byron, Alfieri; anecdotele din viaţa altora nu sunt mai puţin concludente; să citām în sfîrşit un exemplu personal; am vizitat adesea case pentru alienaţi mintali şi am întâlnit acolo subiecţi de o valoare incontestabilă; geniul lor străbătea, fără putinţă de tăgadă, prîn nebunia lor; dar la ei nebunia era pe deplin stăpână. O ademenea coincidenţă nu poate fi pusă pe seama hazardului, căci, pe de o parte, numărul alienaţilor este relativ mic; pe de altă parte, apariţia unui om de geniu, eveniment rar înainte de toate, poate fi considerată un fapt excepţional în sânul naturii. Pentru a ne convinge de acest lucru este suficient, de altfel, să calculăm numărul de oameni de geniu pe care i-a produs Europa cultă în antichitate, ca şi în timpurile moderne, neluându-i în seamă bineînţeles decât pe cei care au realizat opere demne de a-şi păstra

„Geniul este vecin cu nebunia; nu-i desparte decât un perete foarte subţire."

de-a lungul vremurilor valoarea nemuritoare pentru oameni; să comparăm apoi acest număr cu cei 250 miloane de oameni care trăiesc continuu în Europa, reînnoindu-se la fiecare treizeci de ani! Iată încă un fapt pe care nu vreau să-1 trec nicidecum sub tăcere: am cunoscut persoane cu o superioritate intelectuală deosebită, dacă nu remarcabilă; ele prezentau în acelaşi timp uşoare indicii de nebunie. S-ar părea, după toate acestea, că orice superioritate intelectuală care depăşeşte măsura obişnuită trebuie să fie considerată ca un lucru anormal care predispune la nebunie. Totuşi, vreau să rezum cât mai pe scurt posibil părerea mea despre raţiunea pur intelectuală a acestei înrudiri dintre geniu şi nebunie; căci această discuţie nu poate să nu ne dea lămuriri despre esenţa proprie geniului, adrcă despre această capacitate intelectuală care este singura capabilă să producă adevărate capodopere. Dar aceasta necesită o scurtă examinare a nebuniei

însăşi.1)L
Încă nu s-a ajuns, după câte ştiu eu, la o concluzie clară şi completă asupra naturii nebuniei; nu există încă noţiunea exactă şi precisă a ceea ce se deosebeşte, la drept vorbind, nebunul de omul normal. - Nu putem refuza nebunilor nici raţiunea, nici intelectul; ei vorbesc şi înţeleg; ei raţionează adesea foarte corect; de obicei chiar, ei au o imagine foarte exactă a ceea ce se petrece în faţa lor şi înţeleg înlănţuirea cauzelor şi a efectelor. Nici,, vedeniile şi nici stafiile provocate de febră nu sunt un simptom obişnuit al nebuniei; delirul falsifică percepţia, nebunia falsifică gândirea. într-adevăr, cel mai adesea, nebunii nu se înşeală deloc în cunoaşterea a ceea ce este prezent în mod imediat; divagaţiile lor se referă întotdeauna la ceea ce este absent.sau trecut şi prin urmare ele nu privesc decât raportul dintre ceea ce este absent sau trecut şi prezentul. In consecinţă, boala lor mi se pare că atinge îndeosebi memoria; ea nu o suprimă totuşi în întregime (căci mulţi nebuni ştiu un mare număr de lucruri pe de rost şi recunosc uneori persoane pe care nu le-au mai văzut de mult); ea rupe mai degrabă firul memoriei; ea întrerupe înlănţuirea continuă a acesteia şi face imposibilă orice amintire legată în mod regulat de trecut. Presupun că un nebun evocă o scenă din trecut şi îi dă întreaga vivacitate a unei scene care se petrece cu adevărat în prezent; într-o asemenea amintire există lacune; nebunul le înlocuieşte cu ficţiuni; aceste ficţiuni pot fi mereu aceleaşi şi pot deveni idei fixe sau se pot inodifica de fiecare dată ca nişte accidente efemere; în primul caz , este vorba despre monomanie, despre melancolie; în al doilea caz;

La această problemă se referă capitolul XXXVII din *Suplimente,* (n.a.)

este vorba despre **demență,** ***fatuitas.*** De aceea este atât de dificil, când **un** nebun este adus la o casă de alienați mintali, **să** i se pună întrebări despre viața sa dinainte. Adevărul şi falsul se confundă din ce în ce mai mult în memoria lui. Degeaba prezentul imediat este foarte bine cunoscut, căci el nu este mai puțin falsificat de raportul pe care nebunul i-l atribuie cu **un** trecut iluzoriu; nebunii se iau pe ei înşişi şi îi iau pe ceilalți drept persoane care nu există decât în trecutul lor imaginar; ei nu-şi recunosc deloc prietenii; pe scurt, în pofida percepției lor exacte a prezentului, ei îi atribuie relații false cu trecutul. Dacă nebunia devine intensă, memoria se dezorganizează complet; nebunul este incapabil să-şi amintească de tot ce este absent sau trecut; el este în întregime şi în mod exclusiv condus de capriciul de moment, legat de himerele care constituie pentru el trecutul; de aceea, atunci când ne aflăm lângă el, suntem în permanență în pericol de a fi maltratați sau ucişi, dacă nu-1 facem să simtă în permanență că suntem mai puternici decât el.
Cunoaşterea nebunului şi aceea a animalului sunt la fel prin aceea că ambele simt restrânse la prezent; dar iată ce le deosebeşte: animalul nu are la drept vorbind nici o reprezentare a trecutului considerat ca atare; fără îndoială el suferă efectul acestei reprezentări prin intermediul obişnuinței, atunci când, de exemplu, îşi recunoaşte după mai mulți ani fostul stăpân, adică cel a cărui privire a produs asupra lui o impresie obişnuită, persistentă; nu este mai puțin adevărat că el nu are nici o amintire a timpului care a trecut de atunci; nebunul dimpotrivă păstrează mefeu în mintea sa trecutul *in abstracto;* dar acesta este un trecut fals care nu există decât pentru el şi care este un obiect de creanță permanentă sau numai momentană; influența acestui fals îl împiedică, deşi cunoaşte cu exactitate prezentul, să tragă vreun folos din aceasta, pe când animalul însă este capabil să-1 folosească. Iată cum explic eu faptul că dureri morale puternice, evenimente teribile şi neaşteptate provoacă în mod frecvent nebunia. O durere de acest gen este întotdeauna, în calitate de eveniment real, limitată la prezent; adică ea este trecătoare şi, considerată ca atare, ea nu depăşeşte forțele noastre; ea nu devine excesivă decât dacă este permanentă; dar considerată ca atare, ea se reduce la un simplu gând, iar memoria o depozitează; dacă această durere, dacă suferința cauzată de acest gând sau de această amintire este destul de cruntă pentru a deveni absolut insuportabilă şi a depăşi forțele individului, atunci natura, cuprinsă de angoasă, recurge la nebunie ca la ultima sa şansă; spiritul torturat rupe, ca să spunem aşa, firul memoriei sale, înlocuieşte lacunele cu ficțiuni; el îşi caută refugiu în demență împotriva durerii morale care îi depăşeşte forțele; este ca atunci când se amputează un membru cangrenat şi înlocuit cu un membru artificial. - Să luăm ca exemple pe Aiax cel furios, pe regele Lear, pe Ofelia, căci creațiile adevăratului geniu sunt singurele la care putem recurge aici, pentru că ele sunt cunoscute de tțată lumea şi pot. de altfel, grație adevărului lor, să fie considerate drept persoane reale; experiența reală şi de zi cu zi ne dă şi ea la fel de bine rezultate absolut asemănătoare cu privire la această chestiune. Această trecere de la durere la nebunie nu este lipsită de analogii; când un gând neplăcut ne surprinde nepregătiți, ni se întâmplă adesea să vrem să-l **aiungăfn,** într-un fel oarecum mecanic, printr-o exclamație, printr-un

«est: vrem astfel să ne desprindem, să ne smulgem violent din amintirea noastră. '

Alienatul, după cum am văzut, are o cunoaştere exactă a prezentului izolat, precum şi a mai multor fapte particulare ale trecutului: dar el neglijează legăturile şi raporturile dintre fapte: aceasta este explicația greşelilor şi divagațiilor sale; aceasta constituie, în acelaşi timp. punctul său de contact cu omul de geniu, căci şi omul de geniu neglijează cunoaşterea relațiilor care se bazează pe principiul rațiunii; el nu vede şi nu caută în lucruri decât Ideile lor: el sesizează esența lor proprie, acea esență care se manifestă contemplativului; el o sesizează dintr-un astfel de punct de vedere încât un singur lucru privit astfel reprezintă întreaga sa specie, şi poate spune, ca şi Goethe, că un singur caz este valabil pentru o mie de cazuri: nici el nu pune preț pe cunoaşterea înlănțuirii lucrurilor: obiectul unic pe care îl contemplă, prezentul pe care îl gândeşte cu o surprinzătoare intensitate îi apar într-o atât de deplină lumină, încât celelalte verigi ale lanțului din care acestea fac parte sunt umbrite tocmai datorită acestui fapt; această situație face să apară fenomene care de mult timp sunt comparate cu nebunia. Dacă în realitățile particulare care ne înconjoară există ceva imperfect, slăbit sau alterat, geniul nu trebuie decât să-l atingă pentru a-1 ridica până la Idee. până ia perfecțiune; el **nu** vede peste tot decât extremele, şi ca urmare şi comportamentul său se îndreaptă spre extreme; el nu ştie să păstreze măsura, el este lipsit de moderație; şi de aici rezultă ceea ce deja ştim. '*' cunoaşte perfect Ideile, nu indivizii. De aceea un poet poale, după cum am remarcat, să cunoască foarte bine omul şi sn cunoască foarte Puțin oamenii: el este uşor de înşelat şi devine foarte uşor o jucărie în IT|âinile oamenilor răutăcioşi.[1]

§37 .

Geniul, aşa cum l-am prezentat, constă în aptitudinea de a se elibera de principiul raţiunii, de a face abstracţie de lucrurile particulare, care nu există decât în virtutea raporturilor, de a recunoaşte Ideile şi în sfârşit de a se considera pe sine însuşi drept corelativul lor, dar nu în calitate de individ, ci în calitate de pur subiect care cunoaşte; totuşi, această aptitudine poate exista, deşi într-un grad mai scăzut şi diferit, la toţi oamenii; căci fără de ea ei ar fi incapabili atât să aprecieze operele de artă, cât şi să le producă, ei ar fi absolut insensibili la tot ceea ce este frumos şi sublim; aceste două cuvinte ar fi chiar un adevărat nonsens pentru ei. Ca urmare, doar dacă nu există şi oameni complet incapabili de orice plăcere estetică, trebuie să acordăm tuturor oamenilor acea putere de a desprinde ideile din lucruri şi de a se ridica momentan deasupra personalităţii lor efectiv. Geniul are doar avantajul de a poseda această facultate într-un grad mult mai înalt şi de a se bucura de ea într-o manieră mai constantă; graţie acestui dublu privilegiu, el poate aplica unui asemenea mod de cunoaştere întreaga reflecţie necesară pentru a reproduce într-o creaţie liberă ceea ce el cunoaşte prin această metodă; această reproducere constituie operă de artă. Prin aceasta comunică el celorlalţi ideea pe care a conceput-o. Ideea rămâne deci imuabilă şi identică; prin urmare, plăcerea estetică rămâne în mod esenţial una şi identică, fie că este provocată de o operă de artă, fie că este resimţită direct în contemplaţia naturii şi a vieţii. Opera de artă nu este decât un mijloc destinat să faciliteze cunoaşterea Ideii, cunoaştere care constituie plăcerea estetică. Deoarece noi concepem mai uşor ideea prin mijlocirea operei de artă decât prin contemplaţia directă a naturii şi a realităţii, rezultă că artistul, nemaicunoscând realitatea, ci numai ideea, nu mai reproduce din opera sa decât ideea pură: el o deosebeşte de realitate, el neglijează toate contingenţele care ar putea-o umbri. Artistul ne dă ochii Iui pentru a privi lumea. A poseda o viziune particulară, a desprinde din lucruri esenţa lor care există în afara tuturor relaţiilor, acesta este darul înnăscut propriu geniului; a fi în stare să ne facă să profităm de acest dar şi să ne împărtăşească şi nouă o asemenea facultate de percepţie, acestea sunt caracteristica şi modul de acţiune ale artei. De aceea, după ce am prezentat, în cele de mai sus, aspectele principale ale esenţei intime a

[1] La acest paragraf se referă capitolul XXXII din *Suplimente,* (n.a.).

cunoaşterii estetice, voi examina, în studiul filosofic care va urma, frumosul şi sublimul pur atât în natură, cât şi în artă; nu-mi voi da osteneala să fac distincţie între ele în funcţie de locul unde se manifestă. Vom studia ce se petrece în om la contactul acestuia cu frumosul, cu sublimul; dacă acest contact se produce prin contemplarea naturii şr a vieţii sau numai prin intermediul artei, aceasta este o problemă care priveşte o diferenţă cu totul exterioară, cu totul neesenţială.

§38

în contemplaţia estetică am găsit două elemente inseparabile: cunoaşterea obiectului considerat nu ca lucru particular, ci ca idee platoniciană, altfel spus ca formă permanentă a oricărei specii de lucruri; apoi conştiinţa, celui care cunoaşte, pur, eliberat de voinţă. Am văzut, de asemenea, condiţia necesară pentru ca aceste două

elemente să fie întotdeauna unite; trebuie să se renunțe la cunoaşterea legată de principiul rațiunii, care totuşi este singura valabilă pentru a servi voinței, precum şi pentru ştiință. - Vom vedea, de asemenea, că plăcerea estetică, provocată de contemplația frumosului, provine din aceste două elemente; când unul, când altul dintre ele ni-l procură într-o măsură mai mare, în funcție de obiectul contemplației noastre estetice.

Orice act de voință provine dintr-o nevoie, adică dintr-o lipsă, adică dintr-o suferință. Satisfacerea îi pune capăt; dar dacă o dorință este satisfăcută, altele zece sunt deranjate; în plus, dorința este de lungă durată, iar exigențele sale tind la infinit, satisfacerea este de scurtă durată şi dată cu parcimonie. Dar această mulțumire extremă nu este ea însăşi decât aparența; dorința satisfăcută face imediat loc unei noi dorințe;- prima este o decepție recunoscută, cea de a doua este o decepție nerecunoscută încă. Satisfacerea nici unei dorințe nu poate procura o mulțumire durabilă şi inalterabilă. Este ca pomana dată unui cerşetor: ea îi salvează astăzi viața pentru a-i prelungi starea de mizerie până mâine. - Atâta timp cât conştiința noastră este sub imperiul voinței, atâta timp cât suntem aserviți-impulsului dorinței, speranțelor şi temerilor permanente pe care acesta le face să apară. atâta timp cât suntem supuşii actului voinței, nu va exista pentru noi mei fericire durabilă, nici odihnă. A urmări ceva sau a fugi de ceva. a [s]e teme de nenorocire sau a căuta plăcerea este-în realitate acelaşi lucru, îngrijorarea unei voințe mereu exigente, sub orice formă s-ar

manifesta ea, cuprinde şi tulbură neîncetat conştiinţa; or, fără linişte adevărata fericire este imposibilă. Astfel supusul actului de voinţă seamănă cu Ixion legat de roata care se învârteşte tot timpul, cu Danaidele care toarnă în permanenţă apă pentru a umple butoiul fără fund, cu Tantal cel veşnic însetat.
Dar dacă apare o ocazie exterioară sau un impuls intern care să ne ridice **mult** deasupra torentului infinit al voinţei, care să smulgă cunoaşterea din sclavia voinţei, de acum înainte atenţia noastră nu se va mai îndrepta spre motivele actului de voinţă: ea va concepe lucrurile independent de raportul lor cu voinţa, adică ea le va privi într-un mod dezinteresat, nu subiectiv, ci pur obiectiv; ea se va concentra în întregime asupra lucrurilor, ca simple reprezentări, şi **nu** ca motive; atunci vom fi găsit în mod firesc şi dintr-o dată acea linişte pe care, în perioada supunerii noastre faţă de voinţă, o căutăm fără încetare şi care ne scapă mereu, vom fi atunci perfect fericiţi. Aceasta este starea lipsită de durere pe care Epicur o susţine ca fiind identică cu binele suveran şi cu condiţia divină; căci atât cât durează aceasta, scăpăm de asuprirea umilitoare a voinţei; semănăm cu nişte deţinuţi care sărbătoresc o zi de odihnă şi roata lui Ixion de care suntem legaţi nu se mai învârteşte.
Dar această stare este tocmai aceea pe care am semnalat-o puţin mai înainte în calitate de condiţie a cunoaşterii ideii; este contemplaţia pură, este farmecul intuiţiei, este contopirea subiectului cu obiectul, este uitarea oricărei individualităţi, este suprimarea cunoaşterii care ascultă ctaprincipiul raţiunii şi care nu poate înţelege decât relaţii; este momentul în care o singură şi identică transformare face din lucrul particular contemplat ideea speciei sale, a individului care cunoaşte, subiectul pur al unei cunoaşteri eliberate de sub imperiul voinţei; de acum atât subiectul, cât şi obiectul scapă. 'în virtutea noii lor calităţi, vârtejului timpului şi celorlalte relaţii. în asemenea condiţii, este indiferent dacă te afli într-o celulă sau într-un palat pentru a contempla apusul soarelui.
Un impuls interior, o preponderenţă a cunoaşterii asupra voinţei pot. oricare ar fi circumstanţele concomitente, să provoace această stare. Acest lucru ne.este dovedit de minunaţii pictori olandezi care au contemplat cu o intuiţie atât de obiectivă obiectele cele mai neînsemnate şi care ne-au dat în tablourile lor de interior o mărturie nepieritoare a obiectivităţii lor, a seninătăţii spiritului lor; un om cu gust estetic nu poate contempla pictura lor fără emoţie, căci ea trădează un suflet deosebit de liniştit, senin şi eliberat de sub imperiul

voinţei, o asemenea stare era necesară pentru ca ei să poată contempla „tr-un mod atât de obiectiv, să poată studia într-un mod atât de atent lucruri atât de neînsemnate şi în sfârşit să exprime această intuiţie cu o exactitate atât de judicioasă; de altfel, în timp ce operele lor ne invită să ne **luăm** partea noastră din seninătatea lor, creşte şi emoţia noastră prin constrast, căci adesea sufletul nostru este cuprins în aceste momente de agitaţie şi tulburare datorită violenţei voinţei. Tocmai animaţi de acest spirit pictorii de peisaje. în special Ruisdael, au pictat adesea lucruri cu totul neînsemante şi tocmai prin acest fapt au produs acelaşi efect într-un mod şi mai agreabil.
Numai forţa interioară a unui suflet de artist poate produce efecte atât de mari, dar.acest impuls obiectiv al sufletului este favorizat şi

facilitat de obiectele exterioare care se oferă ochilor noştri, de exuberanţa frumoasei naturi care ne invită şi care pare să ne oblige să o contemplăm. Din momentul în care ea se prezintă privirii noastre, ea nu întârzie niciodată să ne smulgă, fie şi pentru o clipă, din subiectivitate şi din sclavia voinţei, ea ne farmecă şi ne transportă în starea de pură cunoaştere. De aceea, este suficientă o singură şi liberă privire aruncată asupra naturii pentru a-l linişti, înveseli şi reconforta pe cel pe care îl chinuie pasiunile, nevoile şi grijile; furtuna pasiunilor, tirania dorinţei şi temerii, pe scurt toate nenorocirile voinţei îi acordă o pauză imediată şi minunată. într-adevăr, din momentul în care, eliberaţi de sub imperiul voinţei, ne-am cufundat în cunoaşterea pură şi independentă de voinţă, intrăm într-o altă lume. unde nu mai există nimic din ceea ce ne solicită voinţa şi ne zdruncină atât de puternic. Această eliberare a cunoaşterii ne fereşte de această tulburare într-un mod la fel de perfect, la fel de complet ca somnul şi ca visul; dispar şi fericirea, şi nefericirea, individul este uitat: nu mai suntem individ, suntem purul subiect care cunoaşte; suntem pur şi simplu ochiul unic al lumii, acel ochi care aparţine fiecărei fiinţe care cunoaşte, dar care nu poate, în altă parte decât la om, să se elibereze în mod absolut de sub imperiul voinţei, la om, orice diferenţă de individualitate se şterge atât de perfect, încât este indiferent dacă ochiul care contemplă aparţine unui rege puternic sau unui sărman cerşetor. Căci nici fericirea şi nici nefericirea nu ne însoţesc pe aceste înălţimi. Acest adăpost, în care scăpăm de toate necazurile noastre, se [a]**flă** foarte aproape de noi. dar cine are puterea de a rămâne mult timp [111] el? Este suficient ca un raport al obiectului contemplat în mod pur [c]u voinţa noastră sau cu persoana noastră să se manifeste în conştiinţă ?' vraja este ruptă; iată-ne căzuţi din nou în cunoaşterea supusă

principiului rațiunii; nu mai luăm cunoştințe de Idee, ci de lucrul particular, de veriga acestui lanț căruia îi aparținem şi noi înşine; suntem, încă o dată, readuşi la starea noastră demnă de milă. - Cei mai mulți dintre oameni se mulțumesc cei mai adesea cu această din urmă condiție, căci obiectivitatea, adică geniul, le lipseşte cu totul. De aceea lor nu le place deloc să se afle singuri în fața naturii; ei au nevoie de o societate, cel puțin de societatea unei cărți. La ei, într-adevăr, cunoaşterea nu încetează să servească voinței, de aceea ei nu caută în obiecte decât raportul pe care îl pot descoperi cu voința lor; tot ceea ce nu le oferă un raport al acestei naturi provoacă în adâncul ființei lor această lamentație continuă şi dezolantă, asemănătoare cu acompaniamentul unui bas: „Aceasta nu-mi serveşte la nimic.'" De aceea, de îndată ce sunt singuri chiar şi cel **mai** frumos peisaj capătă în ochii lor un aspect înghețat, sumbru, străin, ostil.

In sfârşit, această beatitudine a contemplației eliberate de sub imperiul voinței răspândeşte asupra a tot ce este trecut sau îndepărtat un farmec atât de strălucitor şi ne prezintă aceste obiecte într-o lumină atât de favorabilă încât suntem prinşi în propria noastră capcană. Când ne reprezentării zilele - trecute de mult - pe care le-am petrecut într-un loc îndepărtat, imaginația noastră evocă numai obiectele, şi nu subiectul voinței care, atunci ca şi acum, purta cu sine povara incurabilelor sale nefericiri, acestea sunt uitate pentru că de atunci s-au repetat adeseori. Intuiția obiectivă acționează asupra amintirii aşa cum ar acționa asupra obiectelor actuale, dacă ne-am lua răspunderea să ne debarasăm de voință şi să ne consacram acestei intuiții. De aici provine faptul că, atunci când o nevoie ne chinuie mai mult decât de obicei, amintirea scenelor trecute sau îndepărtate ni se pare a fi asemănătoare cu imaginea unui paradis pierdut. Imaginația evocă exclusiv partea obiectivă a amintirilor noastre, şi niciodată partea individuală sau subiectivă: ne imaginăm ca urmare că această parte obiectivă ni s-a prezentat cândva foarte pură, complet eliberată de relațiile inoportune cu voința, aşa Cum imaginea sa se prezintă astăzi fanteziei noastre; şi totuşi raporturile obiectelor cu voința noastră nu ne-au produs mai puține suferințe atunci decât acum. Putem, prin mijlocirea obiectelor prezente,' ca şi prin mijlocirea obiectelor îndepărtate în timp, să scăpăm de toate suferințele; pentru aceasta, este suficient să ne putem ridica la o contemplație pură a acestor obiecte, vom ajunge astfel să credem că numai aceste obiecte sunt prezente şi că noi în sine nu suntem nicidecum prezenți; în această stare ne eliberăm de tristul nostru eu; am devenit, în calitate de

l

subiecte care cunosc pure, complet identici cu obiectele, cu cât **nefericirea** noastră le este străină lor, cu atât în asemenea momente această nefericire ne devine străină nouă înşine. Lumea privită ca reprezentare rămâne singură; lumea ca voință a dispărut.

Sper să fi arătat limpede prin aceste considerații natura şi importanța condiției subiective a plăcerii estetice; această condiție, am văzut, constă în a elibera cunoaşterea pe care o subjuga voința. în a uita eul individual, în a transforma conştiința într-un subiect care cunoaşte pur şi eliberat de sub imperiul voinței, al timpului, al oricărei

relații. în același **timp** -cu această latură subiectivă a **contemplației** estetice, latura sa obiectivă, adică înțelegerea intuitivă a Ideii platoniciene, se manifestă întotdeauna în calitate de corelativ necesar. Dar înainte de a studia Ideea şi creația artistică în raporturile sale cu ea, este necesar să insistăm încă puțin asupra laturii subiective a plăcerii estetice, vom completa studierea acestei laturi subiective cu examinarea unui sentiment care este legat în mod exclusiv de ea şi care derivă dintr-una din modificările sale, sentimentul sublimului. După care vom trece la studierea laturii obiective, şi acesta va fi complementul firesc al analizei noastre asupra plăcerii estetice. Totuşi, la cele spuse până acum se adaugă încă două observații. Lumina este lucrul cel mai plăcut din câte există; ea a fost transformată în simbolul a tot ce este bun şi util. în toate religiile ea reprezintă veşnica mântuire; întunericul semnifică, dimpotrivă, condamnare la chinurile infernului. Ormuzd constă în lumina cea mai pură. Ahriman - în noaptea eternă. Paradisul lui Dante seamănă destul de mult cu Vauxhall din Londra, spiritele preafericite apar ca nişte puncte luminoase care se grupează în figuri regulate. Dispariția luminii ne întristează; revenirea ei ne înveseleşte; culorile trezesc în noi o vie plăcere care atinge maximul dacă ele sunt transparente. Explicația acestui fapt este că lumina constituie corelativul, condiția cunoaşterii intuitive perfecte, adică a singurei cunoaşteri pe care nu o afectează în mod direct voința. Văzul nu este, într-adevăr deloc la fel ca celelalte simțuri; el nu are prin natura lui şi nici în calitate de simț proprietatea de a afecta în mod direct organul într-un mod agreabil sau dureros; pe scurt, el nu are nici o legătură directă cu voința: numai intuiția produsă în spirit poate avea o asemenea proprietate, iar această proprietate se bazează pe relația obiectului cu voința. Când este vorba despre auz, deja nu mai este acelaşi lucru: sunetele pot provoca direct o durere; ele pot fi în mod direct plăcute, şi aceasta în calitate de simplu dat senzorial, fără nici o legătură cu armonia sau

melodia. Simțul tactil, în măsura în care se confundă cu simțământul unității noastre corporale, este constrâns într-o şi mai mare măsură să-şi exercite influența directă asupra voinței; totuşi, există senzații tactile care nu provoacă nici durere, nici voluptate. Mirosurile însă sunt totdeauna sair plăcute sau neplăcute; senzațiile gustului au această însuşire într-un mod şi mai evident. Aceste din urmă două simțuri sunt cele care se produc cel mai adesea cu partea voluntară a ființei noastre; de aceea ele sunt cele mai puțin nobile şi Kant Ie-a numit simțuri subiective. Plăcerea produsă de lumină se reduce în realitate la bucuria pe care ne-o provoacă posibilitatea obiectivă a cunoaşterii intuitive celei mai pure şi mai perfecte; trebuie să conchidem că această cunoaştere pură, debarasată şi eliberată de orice voință, constituie ceva încântător în cel mai înalt grad; ea este, în această calitate, un element important al plăcerii estetice. - Acest mod de a privi lumina ne explică strania frumusețe pe care ne-o prezintă reflectarea obiectelor în apă. Corpurile schimbă unele cu altele o reacție căreia îi suntem redevabili prin cea mai pură şi mai perfectă dintre percepțiile noastre; această reacție, cea mai subtilă, mai promptă şi mai delicată dintre toate, nu este alta decât reflexia razelor de lumină; or, în acest fenomen, ea ni se prezintă sub forma sa cea mai clară, cea mai evidentă, cea mai completă, ea ne arată cauza şi efectul său într-o manieră, ca să spunem aşa, amplificată; aceasta este cauza plăcerii estetice pe care o resimțim, la vederea acestui spectacol, plăcere care, în cea mai mare parte, se bazează pe principiul subiectiv al bucuriei estetice, plăcere care se reduce la bucuria pe care ne-o procură cunoaşterea pură şi căile care duc la aceasta.'

§39

Am încercat să punem în lumină partea subiectivă a plăcerii estetice (vorbind despre partea subiectivă, eu înțeleg ceea ce în această plăcere se reduce la bucuria de a exercita facultatea de a cunoaşte într-o manieră pură, intuitivă, independentă de voință). De acest studiu se leagă, ca depinzând direct, analiza stării de spirit care este numită sentimentul sublimului.

Am remarcat deja, mai sus, că această încântare care constituie starea de intuiție pură se produce mai ales atunci când obiectele se pretează la ea, adică atunci când, grație formei **lor** variate, dar în

La acest paragraf se **refera** capitolul **XXXIII** din *Suplimente,* (n.n.)

acelaşi timp clare şi precise, ele devin cu uşurință imaginile Ideilor lor; tocmai în aceasta constă frumusețea lor, luată în sensul său obiectiv. Mai ales natura posedă această proprietate; ea este capabilă să provoace plăcerea estetică chiar şi omului celui mai insensibil, fie şi numai pentru un moment; este surprinzător să vedem cu câtă insistență lumea vegetală mai ales ne solicită şi ca să spunem aşa ne obligă să o contemplăm; acest lucru ne face să credem că o asemenea insistență ține de faptul că aceste ființe organice nu constituie prin ele însele, ca animalele, un obiect imediat al cunoaşterii; ele năzuiesc să întâlnească un individ străin, înzestrat cu inteligență, pentru a trece din lumea voinței oarbe în aceea a reprezentării; ele doresc, într-un fel, această trecere; şi doresc să obțină - chiar şi indirect - ceea ce le este imposibil, să obțină în mod imediat. Nu fac decât să menționez această idee puțin cam hazardată; s-ar putea să se învecineze cu

reveria; în orice caz numai o foarte intimă şi foarte profundă contemplare a naturii o poate sugera sau confirma' Atâta timp cât natura se mărgineşte să se prezinte astfel, atâta timp cât bogăția de semnificație, atâta timp cât limpezimea formelor, care exprimă Ideile ce se individualizează în ea, nu fac decât să ne ridice de la cunoaşterea aservită voinței, de la cunoaşterea simplelor relații până la contemplația estetică şi atâta timp cât noi ne constituim în subiect care cunoaşte scăpat de sub imperiul voinței, asupra noastră acționează numai frumosul şi în noi este provocat numai sentimentul* frumuseți. Dar să presupunem că aceste obiecte ale căror forme semnificative ne invită la contemplație, se află într-un raport de ostilitate cu voința aşa cum se. traduce ea în obiectitatea sa, cu alte cuvinte cu corpul uman; să presupunem că aceste obiecte sunt opuse, voinței, că ele o amenință cu o forță capabilă să învingă orice rezistență, că ele o spulberă prin constrastul dimensiunii lor extrem de mari; dacă, cu toate acestea, privitorul nu acordă deloc atenție acestui raport de ostilitate pe care voința sa trebuie să-l suporte; dacă dimpotrivă, deşi el aercepe şi admite acest raport, el face abstracție în mod conştient de el, dacă el se desprinde cu violență de voința şi de relațiile ei pentru a se cufunda în întregime în cunoaştere; dacă, în calitatea **lui** de subiect care cunoaşte pur, el contemplă într-un mod liniştit obiecte redutabile pentru voință; dacă el se mărgineşte să

Sunt cu atât mai fericit şi **mai** surprins astăzi să descopăr exprimare:! gândirii mele la Sfântul Augustin, la patruzeci de ani după ce am scris-o eu însumi cu atâta timiditate şi ezitare: *„Arbusta formas suqs varias, quibus mundi hujus visibilis structura formosa est, sentiendas sensibus praebent; at, pro eo, quod nosse non Possunt, quasi innotescere velle videantur."* (De civ. Dei, **XI,** 27). (n.a.)

conceapă Idei lipsite de orice relație; dacă, ca urmare, el se oprește cu plăcere în această contemplație; dacă, în sfârșit, el se ridică, efectiv, deasupra **lui** însuși, deasupra personalității sale, deasupra voinței sale. deasupra oricărei voințe, în acest caz el este cuprins de sentimentul sublimului; el este într-o stare de extaz *(Erhebimg)* și de aceea obiectul care provoacă această stare este numit sublim *(erhaben).* lată ceea ce deosebește sentimentul de sublim de cel de frumos; în prezența frumosului, cunoașterea pură se eliberează fără luptă; căci frumusețea obiectului, adică proprietatea sa de a facilita cunoașterea Ideii, dă la o parte fără rezistență, prin urmare fără ca noi Sjă ne dăm seama, voința, precum și relațiile care contribuie la manifestarea ei; conștiința rămâne atunci ca subiect care cunoaște pur, așa încât din voință rămâne numai o amintire; dimpotrivă, în prezența sublimului, prima condiție pentru a ajunge la starea de pură cunoaștere este aceea de a ne desprinde în mod conștient și hotărât de relațiile obiectului pe care Ie știm că fiind defavorabile voinței; ne înăjțăm, cu un elan plin de libertate și de conștiință, deasupra voinței și a cunoașterii care se raportează la ea. Nu este suficient să ne luăm elan în mod conștient, ci trebuie să-1 și păstrăm; el este însoțit de o reminescență constantă a voinței, nu a unei voințe particulare și individuale, precum teama sau dorința, ci a voinței umane în general, în măsura în care ea se află exprimată prin obiectitatea sa, corpul uman. Să presupunem că un act de voință real și particular se manifestă în conștiință ca urmare a unei disperări a individului, a unui pericol la care obiectele exterioare îl supun; imediat voința individuală, atinsă efectiv, redevine stăpână, contemplația liniștită devine imposibilă; și s-a isprăvit și cu impresia de sublim; aceasta este înlocuită de angoasă, iar efortul individului pentru a ieși din impas îndepărtează toate celelalte gânduri ale sale.
Câteva exemple vor fi foarte utile pentru a elucida această teorie a sublimului estetic și pentru a o feri de îndoială, ele vor arăta în același timp de câte grade este susceptibil sentimentul sublimului, într-adevăr, știm ca sentimentul sublimului se confundă cu cel de frumos în condiția sa esențială, adică în contemplația pură, ferită de orice voință, și în cunoașterea Ideilor, care decurge în mod necesar din aceasta, în afara oricărei relații determinate de principiul rațiunii; mai știm că sentimentul sublimului nu se deosebește de cel al frumosului decât prin adăugarea unei singure condiții, aceea de a se ridica deasupra relației care este văzută în obiectul contemplației și care îl face pe acesta să fie ostil față de voința; rezultă că vor exista mai multe grade ale sublimului, chiar mai multe trepte intermediare

de la frumos la sublim, în funcție de cât de puternică, de distinctă, de presantă, de apropiată sau, dimpotrivă, cât de slabă, îndepărtată, de abia vizibilă va fi această condiție adăugată. Cred că e mai bine, pentru expunerea mea, să pun în fruntea seriei de exemple simplele trepte intermediare și în general gradele cele mai slabe ale impresiei sublimului, totuși, cei care nu au nici o sensibilitate estetică prea dezvoltată, și nici o imaginație prea puternică nu vor înțelege decât exemplele următoare unde scot în evidență gradele cele mai înalte și mai caracteristice ale acestei impresii, ei vor face bine să se mărginească la aceste exemple; în ceea ce privește cele cave deschid seria, îi sfătuiesc să nu se ocupe de ele.
Omul este în același timp impuls de voință, obscur și vioîent, și

subiect care cunoaşte pur, înzestrat cu eternitate, libertate şi calm; el este. în această dublă calitate, caracterizat în acelaşi timp de polul organelor genitale considerat ca focar şi de polul capului; **pi*?frtr-mi** contrast analog, soarele este în acelaşi timp sursă a luminii, care este condiția cu'noaşterii, şi sursă a căldurii, care este prima condiție pentru orice formă de viață, adică pentru orice fenomen al voinței privită în gradele sale superioare. Ceea ce este căldura pentru voință este lumina pentru cunoaştere. Lumina este prin urmare cel mai frumos diamant din coroana frumuseții; ea are influența cea mai hotărâtoare asupra cunoaşterii oricărui lucru frumos; prezența sa, ca atare, este o condiție pe care nu ne este permis să o neglijăm, iar dacă ea este într-o poziție favorabilă, atunci înalță şi mai mult frumusețea lucrurilor celor mai frumoase. Mai ales în arhitectură ea are însuşirea de a înălța frumusețea; ea este suficientă pentru a transfigura chiar şi cel mai neînsemnat obiect. - Să presupunem că pe o vreme friguroasă şi cu ceață, când întreaga natură este mohorâtă şi soarele nu urcă prea sus, zărim raze de soare reflectate de blocuri de piatră; ele luminează, dar nu încălzesc deloc, favorizează numai cunoaşterea pură, nu şi voința; dacă privim efectul frumos al luminii pe aceste pietre, suntem transpuşi, aşa cum suntem de obicei în prezența frumuseții, în starea de cunoaştere pură, totuşi, când ne amintitm în mod vag că aceleaşi raze nu ne şi încălzesc, adică ne privează de principiul vital, am reuşit intr-o oarecare măsură să ne ridicăm deasupra intereselor voinței; pentru a rămâne în starea de cunoaştere pură este necesar un mic ᵉîort,.făcând abstracție de orice voință, şi tocmai din această cauză se produce trecerea de la sentimentul frumosului la cel al sublimului. Cea mai slabă nuanță de sublim se poate răsfrânge asupra frumosului,

care de altfel nu se manifestă în cazul nostru decât la un grad inferior. Exemplul următor este aproape Ia fel de uşor de înțeles.
Să mergem într-un ținut singuratic; orizontul este nemărginit, cerul este complet senin; copaci şi plante într-o atmosferă perfect nemişcată; nici un om, nici un animal, nici o apă curgătoare, peste tot; cea mai adâncă tăcere; - un asemenea peisaj pare că ne invită la meditație, la contemplație, eliberată total de voința şi de exigențele acesteia; tocmai toate acestea dau unui asemenea peisaj, pustiu şi liniştit, o tentă de sublim. într-adevăr, deoarece el nu oferă nici un obiect prielnic sau neprielnic voinței care este în permanentă căutare **uni** si de victorii; singura posibilă rămâne starea de **împlație** pură, iar-cel care nu este capabil să se înalțe la această **stare rătnâne,** spre marea lui ruşine, pradă bunului plac al unei voințe iară ocupație, a chinului plictiselii. în prezența unui asemenea peisaj, dăm măsura valorii noastre intelectuale; este o excelentă piatră de încercare pentru aptitudinea noastră mai mult sau mai puțin mare de a suporta sau de a iubi solitudinea. Peisajul pe care l-am descris ne-a dat un exemplu de sublim, deşi în gradul său cel mai slab; căci aici. cu starea de cunoaştere pură, plină de calm şi de independență, se amestecă prin contrast o amintire a acelei voințe dependente şi demne de dispreț, care caută mereu mişcarea. - Acest gen de sublim este cel mai mult lăudat în priveliştea pe care o ofefă imensele preerii din centrul Americii de Nord.
Să ne închipuim acum un asemenea ținut lipsit de plantele pe care le avea; nu mai există decât pietre goale; voința noastră este imediat cuprinsă de îngrijorare din cauza absenței naturii organice necesare subzistenței noastre; deşertul va căpăta **un** aspect înfricoşător; starea noastră sufletească va deveni mai jalnică, nu ne vom mai putea ridica la starea de pură cunoaştere, doar dacă nu ne sustragem fără nici o ezitare intereselor voinței; şi tot timpul cât vom persista în această stare, sentimentul sublimului ne va domina în mod categoric.
Iată un nou aspect al naturii care ne va da sentimentul sublimului la un grad şi mai ridicat. Natura este în plină furtună, în plină agitație; raze slabe de lumină străbat printre nori negri şi amenințători; stânci imense şi golaşe par a se prăvăli, ascunzând vederii noastre orizontul; apa furioasă clocoteşte; deşertul se întinde, peste tot şi se aude vaietul vântului care luptă în defileuri. în toate acestea este o intuiție care ne arată imediat dependența noastră, lupta noastră cu natura duşmănoasă, strivirea voinței noastre; dar atâta timp cât angoasa personală nu ne copleşeşte, atâta timp cât persistă contemplația estetică, subiectul care

cunoaşte pur îşi plimbă privirile asupra furiei naturii şi asupra imaginii voinței înfrânte; impasibil şi indiferent *(unconcerned),* el nu este preocupat decât să recunoască Ideile din chiar obiectele care amenință şi înfricoşează voința. Tocmai acest contrast dă naştere sentimentului de sublim.
Impresia este şi mai puternică atunci când lupta elementelor dezlănțuite se desfăşoară în realitate în fața ochilor noştri: de exemplu, o cataractă care se prăvăleşte şi care prin vuietul pe care îl produce ne ia până şi posibilitatea de a ne auzi propria noastră voce; sau priveliştea mării pe care o vedem în depărtare zbuciumată de furtună: valuri înalte cât casa se ridică şi se prăbuşesc; ele lovesc cu . furie falezele, ele împrăştie în sus, prin aer, spuma; furtuna urlă,

marea mugeşte; fulgerele brăzdează norii negri; bubuitul tunetului domină urletul furtunii şi mugetul mării. Un martor îndrăzneţ al unui asemenea spectacol constată foarte limpede dubla natură a conştiinţei sale: în timp ce el se percepe ca individ, ca fenomen efemer al voinţei, susceptibil de a pieri la cea mai mică violenţă a elementelor naturii, lipsit de orice apărare în faţa naturii furioase, supus tuturor dependenţelor, tuturor capriciilor hazardului, semănând cu un nimic pieritor în faţa unor forţe de neînvins, el are în acelaşi timp conştiinţa despre el însuşi în calitate de subiect care cunoaşte, etern şi calm; el simte că este condiţia obiectului şi ca urmare suportul acestei lumi în întregul ei,, că lupta redutabilă a naturii nu constituie decât propria sa reprezentare şi că el însuşi rămâne, cufundat în conceperea Ideilor, liber şi independent de orice act de voinţă şi de orice nefericire.
Aceasta este, în culmea ei, impresia de sublim. Ea se produce în cazul de faţă la vederea unei nimiciri care ameninţă individul, la vederea unei forţe incomparabil superioare care îl depăşeşte.
Această impresie se mai poate produce şi în cu totul alt mod, în prezenţa unei simple cantităţi, luată în spaţiu şi în timp, şi a cărei imensitate reduce individul la nimic. Putem numi, aşa cum a făcut-o Kant după o clasificare exactă, primul gen sublim dinamic, iar cel de al doilea sublim matematic, cu toate acestea, în explicarea naturii intime a acestei impresii morale, nici ipoteze luate din filosofia scolastică.
Să presupunem că ne cufundăm în contemplarea nemărginirii lumii în timp şi în spaţiu, **fie** reflectând la multitudinea secolelor trecute şi viitoare, fie că în timpul nopţii cerul ne dezvăluie în realitatea lor lumi fără număr, fie că imensitatea universului apasă ca să spunem aşa pe conştiinţa noastră şi nu-i permite să mai acţioneze;

în acest caz ne simţim micşoraţi până la nimic; ca individ, ca trup însufleţit, ca fenomen trecător al voinţei, avem conştiinţa că nu mai suntem decît o picătură în ocean, altfel spus că dispărem şi ne scurgem în neant. Dar în acelaşi timp, împotriva iluziei neantului nostru, împotriva acestei minciuni imposibile, se ridică în noi conştiinţa imediată care ne revelează că. toate aceste lumi nu există decât în reprezentarea noastră; ele nu sunt decât modificări ale subiectului etern al purei cunoaşteri, ele nu sunt decât ceea ce simţim în noi înşine, de îndată ce uităm individualitatea; pe scurt, în noi rezidă ceea ce constituie suportul necesar şi indispensabil al tuturor lumilor şi al tuturor timpurilor. Mai înainte întinderea lumii ne înfricoşa, iar acum stă liniştita în noi înşine; dependenţa noastră faţă de ea este de acum înlăturată; căci acum ea este cea care depinde de noi. - Totuşi noi nu facem în mod efectiv toate aceste reflecţii; ne mărginim să simţim, într-un mod cu totul negândit, că, într-un anume sens (numai filosofia îl poate preciza), suntem una cu lumea şi că prin urmare nemărginirea sa ne înalţă, şi nicidecum nu ne striveşte. Această conştiinţă încă în întregime sentimentală este repetată de Upanisadele Vedelor sub o mulţime de forme variate şi mai ales în această maximă pe care am citat-o mai sus: *Hae onmes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est.* (Oupnek'hat, voi. I, pag. 122) Este aici un extaz care depăşeşte propria noastră individualitate, este sentimentul sublimului.
Resimţim deja în mod direct impresia sublimului matematic la vederea unui spaţiu, care este mic în comparaţie cu întregul univers, dar care poate fi cuprins în întregime şi imediat cu privirea; mărimea lui, considerată în cele trei dimensiuni, acţionează asupra noastră şi este suficientă pentru a ne reduce, oarecum, propriul nostru corp până la infinit de mic. Acest efect nu poate fi produs de un spaţiu vid, nici de un spaţiu deschis; având în vedere că el trebuie să fie perceput imediat, trebuie să fie delimitat în cele trei dimensiuni; ca, de exemplu, un naos foarte înalt şi spaţios, precum cel al bisericii Sfântul Petru din Roma sau al bisericii Sfântul Pavel din Londra. Sentimentul sublimului ia naştere în acest caz în felul următor: căpătăm o conştiinţă intimă a inconstanţei şi nimicniciei propriului nostru corp în comparaţie cu o mărime care totuşi nu rezidă decât în reprezentarea noastră şi căreia, în calitate de subiect care cunoaşte, noi îi suntem suportul; sentimentul sublimului, pe scurt, provine în acest caz , ca în toate celelalte, dintr-un contrast între insignifianţa şi servitutea eului nostru individual, fenomen al voinţei, pe de o parte, şi, pe de altă

parte, conştiinţa fiinţei noastre în calitate de pur subiect care cunoaşte. Bolta înstelată a cerului poate şi ea, atunci când o. privim fără să ^andini, s^ ne Pr°ducă acelaşi efect ca o boltă arhitecturală; în acest caz ea nu acţionează asupra noastră prin mărimea ei adevărată, ci numai prin mărimea ei aparentă. - Multe dintre obiectele intuiţiei noastre provoacă sentimentul de sublim, prin faptul că din cauza marii lor întinderi, marii lor vechimi, lungii lor durate noi ne simţim, în faţa lor, reduşi la nimic şi ne cufundăm, cu toate acestea, în plăcerea de a le contempla; acestei categorii îi aparţin munţii foarte înalţi, piramidele din Egipt, ruinele uriaşe ale antichităţii.
Teoria noastră despre sublim se aplică şi domeniului moralei, în special la ceea ce se numeşte un caracter sublim. Şi aici sublimul

rezultă din faptul că voința nu se lasă deloc atinsă de obiecte care păreau a fi destinate să o zdruncine şi din faptul că, dimpotrivă, cunoaşterea are mereu câştig de cauză. Un om cu un asemenea caracter va privi deci oamenii într-un mod pur obiectiv, fără a ține seama de relațiile pe care aceştia le-ar putea avea cu propria lui voință; el va observa, de exemplu, viciile lor, chiar şi ura şi nedreptatea lor față de el, fără a fi tentat pentru aceasta de a-i detesta şi el la rândul lui; el le va vedea fericirea fără a se gândi să-i invidieze; el le va recunoaşte calitățile lor bune, fără totuşi să vrea să pătrundă mai adânc în anturajul lor; el va înțelege frumusețea femeilor, dar nu le va dori deloc. Fericirea sau nefericirea lui personale îi vor fi indiferente; el va semna cu Horațiu aşa cum îl descrie Hamlet:

For you hast been
As one, in suffering all, that suffers nothing;
A man, that fortune 's bujfets and rewards
Hast taken with eqital thanks, etc.
(A. 3, se. 2)'

Căci, în decursul propriei sale existențe, el va privi mai puțin la soarta sa individuală decât la aceea a omenirii în general, el va fi mai degrabă capabil să cunoască decât înclinat să sufere.

§40

Deoarece contrastele se luminează reciproc, este oportun să remarcăm aici că opusul sublimului este ceva pe care la o primă

„.Căci tu nu ai încetat să fii ca un om care. suferind totul, nu ar fi suferit nimic: tu ai acceptat în aceeaşi măsură şi loviturile şi binefacerile soartei etc." (n.a.)

vedere îl declaram a nu fi nicidecum sublimul: este plăcutul. Sub această denumire eu înțeleg ceea ce stimulează voința, oferindu-i în; mod direct ceea ce o măgulește, ceea ce o satisface. - Sentimentul! sublimului provine din faptul că un lucru complet defavorabil voinței/ devine obiect al contemplației pure, contemplație care nu poate dura mult timp, doar dacă nu facem abstracție de voință și nu ne ridicăm deasupra intereselor sale; aceasta constituie sublimitatea unei asemenea stări de conștiință; plăcutul, dimpotrivă, face ca cel care contemplă să coboare sub starea de intuiție pură care este necesară pentru înțelegerea frumosului; el îi seduce în mod infailibil voința prin vederea unor obiecte care o măgulesc imediat; din acest moment* i privitorul nu mai este un pur subiect care cunoaște; el devine un **subiect** voluntar supus tuturor nevoilor, tuturor servitutilor. - în mod obișnuit numele de plăcut se dă oricărui lucru frumos care provoacă buna dispoziție; este de altfel un concept care, din pricina lipsei unei distincții necesare, a fost extins prea mult; eu sunt de părere că trebuie să-l lăsăm la o parte și chiar să-l respingem complet. - Dar, ținând seama de sensul pe care l-am stabilit și definit, eu găsesc că în artă se află două feluri de \ acut, ambele Ia fel de nepotrivite pentru artă. Unul, cu totul inferior, se află în tablourile de interior ale pictorilor olandezi, când ei au extravaganța de a ne reprezenta alimente, adevărate amăgiri ale ochiului care nu pot decât să ne provoace pofta de mâncare; prin aceasta voința este stimulată și atunci s-a terminat cu contemplația estetică a obiectului. Că sunt pictate fructe, mai treacă-meargă, numai că fructul să nu apară în tablou ca un produs al naturii, frumos prin culoarea lui, frumos prin forma lui și să nu fim forțați deloc să ne gândim în mod efectiv la proprietățile lui alimentare; dar din nefericire căutarea asemănării și a iluziei este împinsă adesea până la a reprezenta feluri de mâncare puse pe masă și pregătite, precum scoici, heringi, homari, tartine cu unt, bere, vinuri și așa mai departe; așa ceva este absolut inadmisibil. - In pictura istorică și în sculptură plăcutul se traduce prin nudități a căror atitudine sunt reprezentate, tind să provoace lubricitatea privitorilor; contemplația estetică încetează imediat; munca autorului a fost contrară scopului artei. Acest defect corespunde în întregime celui pe care l-am semnalat mai devreme la pictorii olandezi. Anticii sunt feriți aproape întotdeauna de așa ceva, în pofida frumuseții, în pofida nudității aproape complete a statuilor lor; căci artistul le-a creat într-un spirit pur obiectiv, plin de frumusețea ideală eliberat de subictivitate și de dorințele impure. - Așadar, întotdeauna trebuie evitat plăcutul în artă._
224
Există de asemenea un plăcut negativ, care este și mai inadmisibil decât plăcutul pozitiv despre care tocmai am vorbit; el constă în infam. Ca și plăcutul propriu-zis, el stimulează voința privitorului și suprimă efectiv contemplația pur estetică. D.ar în acest caz resimțim o aversiune și o repulsie puternică, plăcutul, înțeles astfel, excită voința, prezentându-i obiecte care îi provoacă dezgust. De aceea, s-a recunoscut demult că infamul nu este deloc suportabil în artă. deși chiar și urâtul, nedegenerând în infam. își poate găsi în ea locul său legitimi lucru pe care, de altfel, îl vom vedea mai departe.
§41
Cursul studiului nostru ne-a determinat în mod necesar să intercalăm aici analiza sublimului, în timp ce analiza frumosului era

abia la jumătatea ei, adică nu era efectuată decât din punct de **vedere** subiectiv. într-adevăr, doar o simplă modificare a acestui punct de vedere face ca sublimul să se deosebească de frumos. Starea de cunoaştere pură şi nesupusă voinţei, pe care orice contemplaţie estetică o presupune şi o cere, graţie obiectului care ne solicită şi ne atrage, se poate oare produce în mod spontan, fără nici o rezistenţă, prin simpla dispariţie a voinţei? Sau, dimpotrivă, această stare trebuie să fie cucerită printr-un efort liber şi conştient de a ne ridica deasupra voinţei, deasupra raporturilor nefavorabile şi ostile care leagă obiectul contemplat de voinţă şi care, deoarece ne preocupă, pune capăt contemplaţiei estetice? - Tocmai pe această chestiune se bazează distincţia între sublim şi frumos. în cadrul obiectului acestea nu se deosebesc deloc unul de altul; căci, atât în primul caz, cât şi în cel de al doilea, obiectul contemplaţiei estetice nu este nicidecum lucrul particular, ci Ideea care tinde să se manifeste în el, adicâ obiectivitatea adecvată a voinţei aflate la un grad determinat; corelativul său necesar, eliberat ca şi ea de sub imperiul principiului raţiunii, este subiectul care cunoaşte pur; aşa cum corelativul lucrului particular este individul care cunoaşte, supus ca şi acesta din urma principiului raţiunii.

A spune despre un lucru că este frumos înseamnă a spune că el este obiectul contemplaţiei noastre estetice; aceasta implică, în primul **rund,** faptul că vederea acestui lucru ne face obiectivi, adică în timp ce 'I contemplăm aveam conştiinţa de noi înşine dar nu ca până acum în calitate de indivizi, ci în calitate de subiecte care cunosc pure. eliberate de voinţă; în al doilea rând, că nu mai vedem în obiect un

lucru particular, ci o Idee; ceea ce nu se poate întâmpla decât cu condiția să nu ne supunem deloc,'când privim obiectul, principiului rațiunii, să renunțăm la urmărirea raporturilor pe care obiectul Ic poate avea în afara lui şi care conduc întotdeauna în ultima analiză la voință, cu condiția, în sfârşit,.de a ne opri asupra obiectului însuşi. Căci, în calitate de corelative necesare, Ideea şi subiectul care cunoaşte pur se prezintă conştiinței întotdeauna împreună; începând din acest moment orice diferență de timp dispare, căci Ideea şi subiectul care cunoaşte pur sunt complet străine de principiul rațiunii privit sub toate formele sale; ele se situează în afara relațiilor impuse de principiul rațiunii; le putem compara cu curcubeul şi cu soarele, care nu participă în nici un fel la mişcarea continuă şi la succesiunea stropilor de ploaie. Presupun că privesc în mod estetic **un** copac, adică cu ochi de artist; atunci, din momentul în care nu-1 mai privesc pe el, ci Ideea pe care o desprind din el, îmi este indiferent să ştiu dacă arborele pe care îl privesc este cel din prezent sau strămoşul lui care **Înflorea** acum o mie de ani; şi nici **nu** mă mai întreb dacă privitorul este acesta sau oricare alt individ situat într-un punct oarecare al timpului sau al spațiului; în aeelaşi timp cu principiul rațiunii, lucrul particular şi individual care cunoaşte au dispărut; nu mai rămân decât Ideea şi subiectul care cunoaşte pur, care formează împreună obiectivitatea adecvată a voinței aflate în acest grad. Iar Ideea este sustrasă nu numai timpului, ci şi spațiului; căci nu imaginea sa spațială şi trecătoare se prezintă în fața ochilor mei şi îmi vorbeşte, ci expresia sa, semnificația sa pură, ființa sa intimă; iată ceea ce constituie, la drept vorbind, Ideea. ceea ce poate fi întotdeauna identic, în pofida deosebirii raporturilor de întindere pe care le prezintă forma.

Deoarece, pe de o parte, orice lucru dat poate fi privit într-un mod pur obiectiv, în afara oricărei reacții; deoarece, pe de altă parte, voința se manifestă în fiecare lucru la un grad oarecare al obiectităţii sale; deoarece, ca urmare, fiecare lucru este expresia unei Idei, rezultă că orice lucru este frumos. - Chiar şi obiectul cel mai neînsemnat poate fi contemplat într-un mod pur obiectiv, independent de voință, şi capălă prin aceasta caracterul frumuseții: este ceea ce dovedesc tablourile de interior ale olandezilor, pe care le-am citat deja din acelaşi punct **de vedere** (38). Dar lucrurile sunt mai mult sau **mai** puțin frumoase în **funcție** de gradul în care facilitează şi provoacă, mai mult sau mai puțin, contemplația pur obiectivă; ele pot chiar să o determine, oarecum, într-un mod necesar, caz în care calificam lucrul ca fiind

foarte frumos. Acest ultim caracter se prezintă în două împrejurări: atunci când obiectul particular, datorită aranjării foarte clare, perfect nrecise, adică foarte semnificative a părților sale, exprimă cu puritate Ideea genului: el reuneşte în el întreaga serie de proprietăți posibile ale speciei şi ca urmare manifestă Ideea acesteia într-un mod perfect: el facilitează, în sfârşit, într-o mare măsură, privitorului trecerea de la lucrul particular la Idee, trecere la capătul căreia el ajunge la starea de contemplație pură; apoi, când această frumusețe superioară a unui obiect provine din faptul că Ideea care ne vorbeşte prin el corespunde unui grad înalt de obiectivitate a voinței, caz în care Ideea devine singura importantă şi instructivă. Iată de ce frumusețea umană depăşeşte orice altă frumusețe, iată, de asemenea, de ce reprezentarea

esenţei omului este scopul cel mai înalt al artei. Forma umană şi exprimarea ei constituie obiectul principal al artei plastice; la fel, actele omului constituie obiectul principal al poeziei. - Fiecare lucru are totuşi frumuseţea sa proprie; nu mă refer numai la organismele care se prezintă sub forma unităţii individuale, ci şi la fiinţe anorganice lipsite de formă şi chiar la orice obiect artificial. Toate acestea, într-adevăr, exprimă Idei, cu toate că sunt ideile care corespund celor mai coborâte grade de obiectivitate a voinţei; acestea sunt, într-un fel, notele cele mai profunde şi mai grave ale concertului naturii. Gravitaţie, rezistenţă, fluiditate, lumină etc., acestea sunt Ideile care se exprimă în stânci, în ape. întreaga calitate a unei grădini frumoase, a unui edificiu frumos se mărgineşte să faciliteze dezvoltarea clară, complexă şi completă a Ideilor, să dea Ideilor ocazia de a se manifesta cu puritate; tocmai prin aceasta ele ne atrag şi ne conduc la contemplaţia estetică. Dimpotrivă, edificijle şi ţinuturile neinteresante, copii dezmoşteniţi ai naturii sau avortoni ai artei, nu ating nicidecum acest scop, dacă presupunem că vor să-l atingă; dar cu toate acestea, Ideile universale şi fundamentale care determină natura nu pot să lipsească niciodată complet din ele. Obiectele enunţate spun totuşi ceva privitorului care Ie întreabă: nu există edificii fie şi rău înţelese care să nu poată constitui obiectul contemplaţiei estetice. Ideile celor mai generale proprietăţi ale materiei lor pot fi încă recunoscute în ele, deşi forma artistică pe care [a]u primit-o, departe de a facilita contemplaţia estetică, este mai degrabă un obstacol şi o dificultate. Astfel, chiar şi produsele artificiale servesc la exprimarea Ideii, totuşi nu Ideea de produs **artificial** se exprimă prin ele, ci Ideea materiei căreia i-a fost dată această formă artificială. Limbajul scolasticilor exprimă cu uşurinţă şi

doar în câteva cuvinte această distincție: într-un produs artificial este exprimată Ideea acelei *forma substanțialii;* și nu a acelei *forma acckientalis;* căci aceasta din urmă nu conduce nicidecum la o Idee, ci pur și simplu Ia o noțiune umană din care ea decurge. Este clar că prin „produs artificial" nu înțelegem deloc o operă de artă plastică. De altfel, scolasticii au desemnat prin *forma substantialis* ceea ce eu numesc grad de obiectivare a voinței într-un lucru. Vom reveni curând, când vom studia arhitectura, asupra exprimării Ideii materialelor. - Credincioși punctului nostru de vedere, nu putem fi de acord cu Platou atunci când el afirmă *{De Rep.,* X, pag. 284-285, și *Parrnen.,* pag. 79, ed. Bip.) că o masă și un scaun exprimă Ideile de masă și de scaun; noi susținem, dimpotrivă, că masă și scaun exprimă Ideile care se exprimă deja în materia lor brută, privită ca materie. După spusele lui Aristotel *(Metaph.,* XI, cap. III), Platou nu admisese totuși Idei decât pentru ființele naturale. Mai vedem și că (cap. V), după platonicieni, nu există Idee nici de casă, nici de inel. Nu mai puțin adevărat este că, după mărturia lui Alkinoos *Introdnctio in Platonicam philosophianu* cap. IX), discipolii cei mai apropiați ai lui Platou negaseră deja că ar exista idei pentru produsele artificiale. Iată ce spune Alkinoos:
„ Opi^ovxoa §£ xfly i5eav, 7rapa8ety^a xtnv /ara qruaiv aicoviov. Ou TE yap xoic, *Tiknaxoxq* xtDv arco. rRaxcovoq expeaxei, XCDV TExvixcsv eivat iSeaț, oiov aomSot; ri *Ivpac,* ouxe \vc\v xcov Jtapri qnxnvoiov Tropexoi) x«x xoA,Epaq, o-uxe xcov %axa jLiepoq, oiov Eocr/paxotic, %at FRaxcovoț, *alX* ouxe xcov sme/lcov xivoq, o?iov purcoi) x«t xapcpo\)q, ouxe xcov rcpoc; TI, o^ov |iie^ovo<; urcepe^ovxot; et^ou yocp tac; tSea;; vor|oevq Qeoi> atcovvtoi)c, xe cxuxoxeA.etq". *(Dejiniunt autem hleam exemplar aetermim eonini, ([iute secunduia naturam existunt. Nani pturimis ex iis, qui Plaioneni secuii suni, minime placuit, arte factorum Ideas esse, ut clypei aique lyrae; neque rursiis eorum, quae praeter naturam, ut febris el cholerae; neque particularium seu Socratis et Platonis; neque eliam renan vilium, veluti sordium et feslucae; neque reiationis, ut majoris' et excedenlis; esse namque Ideas intellectiones Dei aeternas, ac seipsis perfectas.)* - Cu această ocazie, pot să mai indic un punct prin care teoria noastră cu privire la Idei se deosebește mult de aceea a lui Platon. El spune *(De Rep.,* X, pag. 28) că obiectul pe care artele frumoase încearcă să-1 reproducă, adică modelul picturii și al poeziei, nu este nicidecum Ideea, ci lucrul particular. întreaga analiză pe care

m făcut-o până aici stabilește tocmai contrariul: această opinie a lui platon trebuie să ne tulbure cu atât mai puțin cu cât ea este cauza uneia dintre cele mai mari și mai cunoscute greșeli ale acestui mare onl și anume sentința de dispreț și de izgonire pe care a pronunțat-o împotriva artei și în special împotriva poeziei; judecata greșită pe care el o face în această privință este în directă legătură cu pasajul pe care I-am menționat.

§42

Să revenim la analizarea impresiei estetice. Știm: cunoașterea **frumosului** presupune întotdeauna un subiect care cunoaște pur și **o** Idee cunoscută ca obiect, ambele simultane, ambele inseparabile. Totuși, plăcerea estetică fiind compusă din două **elemente,** domină când unul, când altul;- plăcerea estetică provine când mai ales din conceperea Ideii, când constă mai mult în beatitudinea. în seninătatea sufletului produsă de o cunoaștere eliberată de sub imperiul oricărei voințe, prin urmare al oricărei individualități și al oricărei suferințe legate de individualitate: această predominantă a unuia sau a altuia dintre elementele plăcerii estetice depinde, tară nici **o** îndoială, de

faptul că Ideea concepută în mod intuitiv se **află** la un grad mai marc sau **mai** mic de obiectitatc. Astfel, se presupune că, fie în prezența realității, fie prin intermediul artei, contemplăm în mod estetic frumusețea naturii, cu ființele organice şi vegetale, cu frumoasele opere arhitecturale: în acest caz are câştig de cauză plăcerea de **a** cunoaşte într-un mod pur, independent de voință: căci. în situația de față. Ideile concepute nn sunt decât grade inferioare ale **obiect)tații** voinței; prin urmare ele nu constituie deloc reprezentări cu un sens foarte profund, nici cu un conținut foarte instructiv. Să luăm. dimpotrivă, drept obiect al contemplației sau al reprezentării estetice animale sau oameni: plăcerea va conta atunci mai degrabă în intuiția obiectivă a acestor Idei, care constituie manifestările cele mai clare ale voinței; într-adevăr, în asemenea obiecte formele sunt cel mai complexe; reprezentările au aici un sens bogat şi profund; esența voipței **se** manifestă aici în modul cel mai complet. în violența sa. în străşnicia sa, în împlinirea dorințelor sale, în setea sa de distrugere (acest ultim aspect are legătură cu tragedia), în sfârşit până în convertirea sa şi până în sinuciderea sa; aceasta este mai ales tem;i picturii creştine, aşa cum obiectul picturii istorice şi cel al dramei constau în Ideea unei voințe pe deplin luminate de cunoaştere. - Acum

vom examina diferitele arte; urmărim astfel să completăm şi să elucidăm teoria noastră despre frumos.

§43

Materia, considerată ca atare, nu poate ti reprezentarea unei Idei. Materia, aşa cum am văzut în Cartea precedentă, este în mod esențial cauzalitate; existența sa nu constă decât în ***act.*** Or, cauzalitatea este o expresie a principiului rațiunii, în timp ce cunoaşterea Ideii exclude în mod esențial conținutul acestui principiu. Am mai văzut, în Cartea a doua, că materia este *sitbstratiim-id* comun al tuturor manifestărilor particulare ale Ideilor; şi că prin urmare ea formează legătura între Idei şi fenomenul lor, adică lucrurile particulare. Aceste două principii deci neagă amândouă că materia ar putea prin ea însăşi să reprezinte o Idee. lată de altfel confirmarea a posteriori a acestui fapt: materia, privită ca materie, nu poate fi obiectul nici unei reprezentări intuitive, ci numai al unui concept abstract; într-adevăr, conceperea intuitivă nu are alt obiect decât formele şi calitățile, al căror suport este materia şi care reprezintă toate Ideile. Altă dovadă: cauzalitatea, esența însăşi a materiei, nu poate fi prin ea înseşi reprezentată într-un mod intuitiv; o asemenea reprezentare nu este posibilă decât pentru o relație cauzală determinată. Pe de altă parte, în schimb, din moment ce numai în calitate de fenomen ldeea ia forma principiului rațiunii, acelui ***principium*** *individvatipnis,* orice fenomen al unei Idei trebuie să se manifeste prin materie, drept calitate a materiei. - Numai în acest sens materia, aşa cum am spus, formează legătura dintre Idee şi principiul individuației, care nu este altceva decât forma cunoaşterii individului, adică principiul rațiunii. - De aceea Platou avea dreptate atunci când, alături de Idee şi de lucrul particular, fenomenul său, care alnbele cuprind lumea întreagă, admitea un al treilea element, deosebit de celelalte două, materia *(Timaios,* pag. 345). Individul. în calitate de fenomen al Ideii, este întotdeauna materie. Reciproc, orice calitate a materiei este întotdeauna fenomen al unei Idei; în această calitate, ea este întotdeauna susceptibilă de a ti contemplată într-un mod estetic, adică.de a se preta la conceperea Ideii pe care o reprezintă. Acest lucru este adevărat chiar şi pentru calitățile cele mai generale ale materiei, calități de care ea nu se desparte niciodată şi pentru care Ideile constituie gradele inferioare ale obiectivitătii voinței. Acestea sunt: gravitația, coeziunea, fluiditatea, reflexia luminii etc.

Să analizăm acum arhitectura, numai din punct de vedere artistic, făcând abstracție de destinația sa utilitară; căci în această din urmă privință ea este în serviciul voinței, şi nu al cunoaşterii pure, prin urmare ea nu mai este arta în sensul în care o înțelegem noi: nu putem să-i atribuim altă misiune decât aceea de a facilita intuiția clară a unora dintre acele Idei care constituie gradele inferioare de obiectitatc a voinței; adică gravitația, coeziunea, rezistența, duritatea. proprietățile generale ale pietrei, reprezentările cele mai rudimentare şi mai simple ale voinței, bazele profunde ale naturii; la acestea adaug lumina, care, în multe privințe, contrastează cu calitățile enunțate mai sus. Chiar şi la acest grad scăzut de obiectitatc a voinței, vedem deja manifestându-se existența sa în conflicte; căci, la drept vorbind, numai lupta dintre gravitație şi rezistență constituie interesul estetic al arhitecturii frumoase; sarcina acesteia este aceea de a face să se vadă

această luptă într-un mod complex şi perfect clar. Şi iată cum se achită ea de această sarcină: ea împiedică aceste forțe indestructibile să-şi urmeze calea lor directă şi să acționeze în mod liber; ea le schimbă direcția pentru a le împiedica să acționeze; ea prelungbște astfel lupta şi face vizibil sub mii de aspecte efortul neobosit al celor două forțe. Supusă impulsului său natural, întreaga mas.ă a edificiului nu ar fi decât o îngrămădire informă care ar încerca clin toate puterile să se prindă de sol: căci ea este apăsată către pământ de gravitație, care reprezintă aici voința, în timp ce rezistenta, care corespunde obiectității voinței, se opune acestui efort. Dar arhitectura împiedică acest impuls şi ca acest efort să se manifeste în toată libertatea; ea nu Ic permite decât o dezvoltare indirectă şi derivată. Astfel, de exemplu, antablamentul nu poate apăsa pe sol decât prin intermediul coloanelor; bolta trebuie să se susțină ea însăşi, şi tot numai prin **intermediul** stâlpilor ea îşi poate satisface tendința spre pământ ctc. De aceea, grație acestor deturnări forțate, grație acestor obstacole, forțele imanente pietrelor brute se manifestă în modul cel mai clar şi inai complex; şi în aceasta constă tot ce putem cere arhitecturii sub raport estetic. Iată de ce frumusețea unui edificiu constă în aspectul potrivit care^ste observat în fiecare dintre părțile lui şi care bucură ochii; nu vreau nicidecum să spun potrivirea acestei părți cu scopul **exterior** şi voit al omului din acest punct de vedere (opera aparține aihitccturii practice), ci înțeleg prin aceasta proporția pe care fiecare parte trebuie să o aibă pentru a asigura menținerea edificiului: or. locul.
mărimea şi forma fiecăreia dintre ele contribuie împreună
aceasta într-un mod atât de necesar încât ar fi suficient ca una dintre

aceste părţi să fie îndepărtată indiferent de locul în care se află pentru ca întreaga construcţie să se prăbuşească. Trebuie ca fiecare parte să suporte o greutate proporţionată exact cu rezistenţa sa şi ca ea să nu fie susţinută nici mai mult, nici mai puţin decât este necesar; aceasta este condiţia necesară pentru a da frâu liber acestei reacţii şi acestui conflict între rezistenţă şi gravitaţie, conflict care constituie viaţa şi fenomenul voinţei în piatră; astfel vor ajunge la cea mai completă reprezentare a lor, astfel se vor manifesta în mod clar aceste grade: inferioare ale obiectivitătii voinţei. De asemenea, forma fiecărei părţi trebuie să fie fixată nu prin capriciu, ci ţinând seama de scopul ei şi de raportul pe care îl are cu întregul. Cea mai simplă formă de susţinere este coloana;, ea nu este determinată de nici o altă condiţie decît scopul său; coloana torsată este o lipsă de gust; stîlpul cu patru muchii este mai puţin simplu, în realitate, decât coloana rotundă, deşi din întâmplare el este mai uşor de construit. Formele frizei, antablamentiilui, arcului şi cupolei sunt şi ele determinate în întregime de scopul lor imediat; ele se explică prin ele însele. în ceea ce priveşte ornamentele capitelurilor şi celelalte ornamente, ele aparţin sculpturii, şi nu arhitecturii; aceasta se mărgineşte să le admită în calitate de decoraţiune accesorie şi ar putea de altfel să se lipsească de ele.
După cele spuse până acum, este de primă necesitate, pentru a \ înţelege o operă arhitecturală şi pentru a ne bucura de ea, să avem o conştiinţă imediată şi intuitivă a materiei sale sub raportul densităţii, al rezistenţei şi al coeziunii; plăcerea pe care o resimţim cînd contemplăm o asemenea operă ar fi brusc şi în mare măsură redusă dacă am descoperi că ea este construită din piatră ponce; ea s-ar reduce atunci pentru noi doar la o aparenţă de edificiu. Nu vom fi mai puţin dezamăgiţi aflând că ea este construită din lemn simplu, în timp ce o presupuneam a fi din piatră; acum raportul între'rezistenţă şi 'gravitaţie, raport din care decurg importanţa şi necesitatea tuturor părţilor, este deplasat, prin faptul că forţele naturale se manifestă într-o manieră mult mai puţin intensă într-un edificiu de lemn. De aceea, la drept vorbind, lemnul nu poate servi la' nici o operă de frumoasă arhitectură, deşi se pretează la toate formele; acest fapt nu poate fi eVplicat decât prin teoria mea. Să presupunem, în sfârşit, că ni se spune că acest edificau a cărui vedere ne provoacă plăcere nu este nicidecum din piatră, din materiale cu o greutate şi o consistenţă cu totul diferite, deşi cu ochiul liber este imposibil să fie distinse de cele ale pietrei; imediat întregul edificiu îşi va pierde tot farmecul; va fi ca un poem scris într-o limbă pe care nu o cunoaştem. Toate acestea ne

arată că efectul arhitecturii nu depinde nicidecum numai de matematică, ci şi de dinamică; ceea ce ne vorbeşte despre ea nu este nicidecum o pură formă, o pură simetrie, ci formele elementare ale naturii, Ideile primordiale, gradele inferioare ale obiectităţii voinţei. - Regularitatea unei construcţii şi a părţilor sale când este produsă de contribuţia directă a fiecărei părţi la menţinerea^ansamblului, când ea serveşte la facilitarea percepţiei şi înţelegerii ansamblului, când, în sfârşit, figurile regulate contribuie la frumuseţe, scoţând în evidenţă regularitatea spaţiului privit ca spaţiu. Dar aceasta nu are decât o valoare şi o necesitate secundare; aceasta nu este nicidecum lucrul principal; căci simetria nu este la rigoare o condiţie indispensabilă, având în vedere că şi ruinele chiar conservă frumuseţea.

[7] Să mai semnalăm şi raportul cu totul special pe care operele de arhitectură îl au cu lumina; ele devin şi mai frumoase în plin soare, când ele se conturează sub azurul cerului; în lumina lunii ele produc de asemenea un efect, dar cu totul altul. De aceea, la construirea unei opere de frumoasă arhitectură, se acordă întotdeauna o atenţie deosebită efectelor de lumină şi de orientare. Toate acestea ţin fără îndoială în mare parte de faptul că o lumină limpede şi pătrunzătoare face să apară într-un mod perfect just toate părţile şi raporturile lor; dar eu mai cred că arhitectura, în afară de faptul că este destinată să evidenţieze gravitaţia şi rezistenţa, are şi scopul de a ne dezvălui esenţa luminii, esenţă complet diferită de aceea a gravitaţiei şi a rezistenţei. într-adevăr, prinsă, oprită şi reflectată de aceste mase puternice şi opace, cu unghiuri accentuate şi cu forme complexe, lumina îşi arată în modul cel mai net şi mai limpede natura şi proprietăţile sale; această privelişte îl copleşeşte de plăcere pe privitor; căci lumina este lucrul cel mai încântător din câte există, deoarece ea este condiţia, corelativul obiectiv al celei mai perfecte cunoaşteri intuitive.
Astfel, Ideile, a căror clară intuiţie re este oferită de arhitectură, nu sunt decât gradele inferioare ale obiectivitătii voinţei, ca urmare, semnificaţia obiectivă a ceea ce ne relevează arhitectura este relativ slabă; rezultă că, la vederea unui edificiu frumos, luminat cu abilitate, plăcerea estetică provine mai puţin din conceperea Ideii decât din -conştientizarea corelativului subiectiv pe care ni-1 aduce în minte această concepere; ea constă mai ales în faptul că, la vederea edificiului, privitorul se eliberează de cunoaşterea individuală, supusă voinţei şi principiului raţiunii, şi se înalţă până la cunoaşterea specifică subiectului care cunoaşte pur, nesupus voinţei; plăcerea

constă, pe scurt, în contemplația însăşi, eliberată de toate constrângerile voinței şi ale individualității. - Acesta este aspectul care face să existe un contrast între arhitectură şi dramă care, în artele frumoase, se află la polul opus; drama ne revelează Ideile cele mai bogate în semnificații; de aceea, în plăcerea estetică pe care ne-o procură drama, latura obiectivă este cu totul dominantă.
între arhitectură, "pe de o parte, şi artele plastice şi poezie, pe de alta, este următoarea diferență: arhitectura nu dă nicidecum o copie, ci lucrul însuşi; ea nu reproduce deloc, precum fac celelalte arte, o Idee, grație căreia viziunea artistului este transmisă privitorului: în arhitectură, artistul nu face decât să pună obiectul la îndemâna privitorului, îi facilitează conceperea Ideii, determinând obiectul individual şi real să-şi exprime esența într-un mod clar şi complet.
Operele arhitecturii, spre deosebire de cele ale altor arte, nu au decât foarte rar o destinație pur estetică; ele sunt supuse altor condiții cu totul străine artei, cu totul utilitare; de aceea, marele merit al artistului consta în a urmări şi atinge scopul estetic în timp ce ține seama de alte necesități; pentru a ajunge la această conciliere, el trebuie să caute să pună de acord prin diferite mijloace scopurile estetice cu scopurile utilitare; el trebuie să dea dovadă de perspicacitate în determinarea genului de frumusețe estetică ce se pretează, ce se potriveşte construcției unui templu, a unui palat, a unui arsenal. Pe măsură ce rigorile climei face să crească numărul cerințelor şi necesităților practicii, pe măsură ce aceasta le face mai restrictive şi mai imperioase, căutarea frumosului în arhitectură se limitează la un câmp mai restrâns. în climele temperate ale Indiei, Egiptului, Greciei şi Romei, unde cerințele practicii erau mult mai mici şi mult mai puțin stricte, arhitectura îşi putea urmări în voie scopurile sale estetice; sub cerul Nordului ea nu-şi mai putea îndeplini în deplină libertate destinul: obligată să facă împrejmuiri, acoperişuri ascuțite şi turnuri, constrânsă să-şi supună dezvoltarea sa artistică unor limite foarte înguste, ea a trebuit, pentru a compensa, să facă împrumuturi mult mai considerabile din ornamentele sculpturii; este tocmai ceea ce observăm în arhitectura gotică.
Toate aceste necesități ale practicii sunt, pentru arhitectură, tot atâtea obstacole; totuşi ele îi oferă, pe de altă parte, un puternic punct de sprijin; căci, având în vedere dimensiunile şi prețul acestor lucrări ale sale, având în vedere sfera restrânsă a acțiunii sale estetice, ea nu ar putea subzista numai ca arta, dacă, în calitatea sa de profesie indispensabilă, ea nu ar obține în acelaşi timp un loc sigur şi onorabil

printre meserii. Mai există o artă care. tocmai din lipsa acestei condiții, nu poate lua loc alături de arhitectură, deşi din punct de vedere estetic ea este, la drept vorbind, pandantul sau: mă refer la hidraulica artistică. Ambele, într-adevăr, reprezintă Ideea gravitației; arhitectura o reprezintă împreună cu Ideea de rezistență; hidraulica, dimpotrivă, ne-o arată asociată cu fluiditatea, care are drept caracteristică lipsa formelor, mobilitatea perfectă, transparentă. O cascadă care se prăvăleşte peste stânci cu spumă şi cu sunete înfundate, o cataractă care se pulverizează fără zgomot, o fântână care îşi aruncă în aer coloanele de apă, un lac nemişcat şi limpede ca o oglindă, toate acestea exprimă Ideile materiei fluide şi grele, aşa cum operele arhitecturii reprezintă pe acelea ale materiei care opune

rezistență. Hidraulica practică nu poate servi drept pretext pentru hidnaulica artistică; scopurile lor sunt, în general, incapabil să se împace, în afară de câteva cazuri excepționale, cum ar fi, de exemplu, *căscata di Trevi* din Roma.'

§44

Am văzut ce pot face arhitectura şi hidraulica pentru gradele inferioare ale obiectității voinței; pentru gradele superioare, care corespund naturii vegetale, arta grădinilor îndeplineşte într-o oarecare măsură acelaşi rol. Pentru ca un peisaj să fie frumos, trebuie înainte de toate ca el să cuprindă o mare bogăție de produse ale naturii; trebuie mai apoi ca fiecare dintre ele să se distingă în mod net, să se detaşeze clar, dar respectând în acelaşi timp unitatea şi varietatea ansamblului. Tocmai aceste două cantități încearcă să le scoată în relief arta grădinilor; totuşi ea este departe de a fi stăpână pe materia sa aşa cum arhitectura o stăpâneşte pe a sa, şi aceasta îi cam împiedică acțiunea. Genul de frumusețe pe care ea are misiunea să o arate aparține aproape exclusiv naturii: arta propriu-zisă nu are aproape nimic de a face aici. în schimb, ea este total nepotrivită să corecteze greşelile naturii şi, atunci când aceasta se opune acțiunilor sale în loc să le sprijine, ea este aproape redusă la neputință.

Lumea plantelor poate provoca întotdeauna contemplația estetică rară mijlocirea artei; totuşi, în calitate de obiect al artei, această lume aparține în principal picturii de peisaj. Odată cu lumea vegetală, întreaga natură inconştientă este cuprinsă în domeniul acestei picturi.
- In scenele de interior, în tablourile care reprezintă numai edificii.

La acest paragraf se referă capitolul XXXV al *Suplimentelor,* (n.a.)

străzi, interioare de biserici etc. latura subiectivă a plăcerii estetice este aceea care domină; cu alte cuvinte, bucuria pe care o resimţim la vederea lor nu provine direct şi în principal din conceperea Ideii reprezentate; ea se bazează mai curând pe corelativul subiectiv al acestei conceperi, adică starea de cunoaştere pură şi independenţa faţă de voinţă; căci, din moment ce noi împrumutăm ochii pictorului, ne **bucurăm** în acelaşi timp. prin simpatie, printr-o influenţă indirectă, de calmul profund şi de completa dispariţie a voinţei care i-au fost necesare lui pentru a-şi cufunda atât de total fiinţa sa care cunoaşte în obiectele neînsufleţite, pentru a le înţelege cu o dragoste atât de p'i'Jcuu, adică **într-un** mod atât de obiectiv - Efectul picturii de peisaj iriu-zise este şi el aproape de acelaşi gen; totuşi, cum Ideile pe care ea le reprezintă se află la grade superioare ale obiectităţii voinţei,′ cum ele sunt ca urmare relativ mai importante şi mai semnificative, latura obiectivă a plăcerii estetice se afirmă aici mai mult şi ajunge să egaleze latura subiectivă. Cunoaşterea pură, considerată ca atare, nu mai este ea singură elementul principal; Ja fel de puternică, la fel de **eficace** este Ideea în calitate de cunoscută, adică lumea privită ca reprezentare şi luată la un grad înalt al obiectivării voinţei.
Totuşi, pictura şi sculptura de animale corespund unor grade mult mai înalte; din domeniul acesteia din urmă ne-au rămas mai multe mostre antice şi importante, precum cai la Veneţia, la Monte-Cavallo, pe basoreliefurile lordului Elgin. sau, de asemenea, la Florenţa, unde sunt din bronz şi din marmură; tot la Florenţa pot fi văzuţi mistreţul antic, lupii care urlă; la arsenalul din Veneţia se pot vedea lei; o întreagă sală de la Vatican este plină de animale antice, şi aş mai putea cita şi alte exemple. în aceste reprezentări, latura obiectivă a plăcerii estetice este net superioară, în detrimentul laturii subiective. Fără îndoială că liniştea interioară a subiectului, care percepe ideile şi care îşi înlătură propria voinţă, subzistă aici, ca în orice contemplaţie estetică, dar ea **nu** acţionează deloc senzorial asupra noastră; căci ceea ce ne preocupă pe noi este priveliştea voinţei în acţiunea şi în violenţa ei. Asemenea opere de artă ne arată actul de voinţă constitutiv al fiinţei noastre în indivizi în care manifestarea sa nu este, ca la noi,. dominată şi temperată de reflecţie; dimpotrivă, această manifestare se accentuează în trăsături mult mai intense, cu o evidenţă care atinge grotescul şi monstruosul; ea se arată clar, în mod simplu, deschis, liber; şi tocmai pe acest fapt se bazează interesul nostru pentru animale. Caracteristicile specifice apăreau deja în reprezentarea plantelor, dar ele nu se arătaţi decât în forme; în cazul de faţă ele

capătă o mult mai mare importanţă, nu se exprimă numai prin forme, ci şi prin acte' Prni atitudine, prin gesturi, fără însă a înceta din această cauză să fie caracteristici specifice. Cunoaşterea Ideilor, la arade superioare, ne vine, prin pictură, de la **un** intermediar străin; dar o putem primi şi direct, dacă contemplăm plantele într-un mod pur intuitiv, dacă observăm animalele; acestea din urmă trebuie studiate în starea lor naturală *d&* libertate şi de sănătate. Contemplaţia obiectivă a formelor lor complexe şi minunate, a actelor şi a posturilor lor este o lecţie plină de învăţăminte, luată din marea carte a naturii; este o descifrare a adevăratei *signatura renunţ* vedem aici gradele şi modalităţile fără număr ale manifestării voinţei; această voinţă, una şi identică în toate fiinţele, nu tinde peste tot decât către un singur scop

care este acela de a se obiectiva în viață şi în existență, sub forme infinit de variate şi de diferite, rezultând din adaptarea sa la circumstanțele exterioare; acestea sunt la fel ca variațiunile numeroase ale aceleiaşi teme muzicale. Dacă ar trebui să dau celui care contemplă o explicație concisă şi sugestivă a esenței intime a tuturor acestor ființe, nu aş putea-o face mai bine decât alegând o formulare sanscrită care revine foarte adesea în cărțile sfinte ale hinduşilor şi care se numeşte Malsavakya, marele cuvânt: *Tal twam asi,* adică: „Tu eşti aceasta".

§45 .

Cea mai importantă misiune a picturii istorice şi a sculpturii este aceea de a reprezenta într-un mod imediat şi intuitiv Ideile în care voința atinge gradul cel mai înalt al obiectivării sale. Latura obiectivă a plăcerii estetice este aici cu totul dominantă; latura subiectivă trece în umbră, de asemenea, să remarcăm că în gradul imediat inferior acestuia, adică în pictură de animale, expresia trăsăturii specifice încă se confundă complet cu aceea a frumuseții; leul, lupul, calul, oaia, taurul care exprimă cel mai bine specia sunt întotdeauna şi cei mai frumoşi. Explicația constă în faptul că animalele au caracteristici specifice, însă nu au deloc caracteristici individuale. Dimpotrivă, când este reprezentat omul, trebuie să se facă distincție între caracteristicile

Jacob Bohme, în cartea sa *De signatura rerum,* cap. I, 15, 16. 17, se exprimă astfel: „Şi nu există nici un lucru în natură care să nu exprime şi în exterior oinia sa interioară. - Fiecare lucru are o gură pentru a i se povesti lui însuşi. - Şi în aceasta constă limbajul naturii prin care fiecare lucru îşi exprimă esența, se povesteşte ■.i se revelează el însuşi. - Căci fiecare lucru seamănă cu mama sa care i-a dat esența şi ᵛoința drept caracteristică."

specifice şi cele individuale; exprimarea caracteristicilor specifice capătă atunci numele de frumuseţe (în sensul strict obiectiv); exprimarea caracteristicilor individuale se numeşte pur şi simplu caracter sau expresie. De aici pyre de altfel o nouă dificultate, aceea de a reprezenta aceste două feluri de caracteristici cu o egală perfecţiune în acelaşi individ.

Frumuseţea umană este o exprimare obiectivă care figurează obiectivitatea cea mai perfectă a voinţei în cel mai înalt grad în care ea poate fi cunoscută; înţeleg prin aceasta Ideea de om, exprimată în mod complet sub o formă intuitivă. Dar aici, pe măsură ce elementul obiectiv al frumuseţii se desprinde, elementul subiectiv îi este şi mai legat: între cele două există o perfectă concomitentă; într-adevăr, nu există nici un alt obiect care să ne înalţe mai repede la contemplaţia pur estetică decât frumuseţea feţei şi a formei umane; la vederea lor, ne este de ajuns o clipă pentru a fi cuprinşi de o voluptate inefabilă, pentru a ne ridica deasupra noastră înşine şi deasupra a tot ce ne face să suferim; prin urmare, acest extaz este posibil numai datorită faptului că reprezentarea cea mai netă şi cea mai pură a voinţei pe care o putem avea este în acelaşi timp şi calea cea mai uşoară şi mai scurtă care ne poate duce la starea de pură cunoaştere; or, odată ajunşi aici, şi atâta timp cât plăcerea estetică durează pentru noi, suntem eliberaţi de sub imperiul personalităţii noastre, al voinţei noastre şi al tuturor necazurilor pe care acestea le atrag după ele; aceasta îl face pe Goethe să spună: „Cel care contemplă frumuseţea umană, suflul răului nu poate să-i facă nimic: el se simte împăcat cu sine însuşi şi cu lumea." - Dacă natura realizează o formă umană frumoasă, iată cum am explica-o noi: bazându-se pe toate circumstanţele favorabile şi pe propria sa putere, voinţa, când se obiectivează la acest grad superior într-iin individ, învinge complet toate rezistenţele şi toate obstacolele care îi opun manifestările voinţei la grade inferioare, aşa cum sunt forţele naturii; acestea sunt duşmanii cu care voinţa trebuie să lupte şi să-i smulgă materia care este miza comună a tuturor. în plus, fenomenele voinţei, în gradele voinţei, în gradele lor superioare, îmbracă întotdeauna forme extrem de complexe; copacul însuşi nu este decât un agregat sistematic de fibre fără număr care se repetă şi care sporesc; situaţia se complică pe măsură ce urcăm pe scara fiinţelor; corpul omenesc este un sistem compus în mod prodigios din părţi cu totul deosebite; fiecare dintre aceste părţi este subordonată întregului, dar nu-şi păstrează mai puţin viaţa sa particulară, *vita propria;* trebuie ca toate aceste părţi să fie exact subordonate

întregului şi coordonate între ele într-un raport convenabil; trebuie ca ele să contribuie într-un mod armonios la exprimarea întregului; trebuie ca nimic să nu fie nici hipertrofiat, nici atrofiat. Acestea sunt condiţiile a căror cooperare excepţională produce frumuseţea, adică expresia perfectă a caracteristicilor specifice.

Aşa operează natura. Cum procedează arta? - Unii cred că imită natura. Dar cum va putea artistul să recunoască în natură capodopera, modelul pe care să-1 imite, cum va distinge din mulţimea de fiinţe imperfecte, dacă nu are o concepţie despre frumuseţe anterioară experienţei? De altfel, a produs natura vreodată un om perfect frumos în toate părţile sale? - După o altă părere, artistul ar trebui să pornească în căutarea frumuseţilor izolate şi răspândite într-un mare

număr de indivizi, apoi, cu asemenea materiale, să compună un întreg frumos; este o părere absurdă lipsită de,sens. Căci, încă o dată, se pune aceeaşi întrebare: cum poate el recunoaşte că unele forme sunt chiar formele frumoase, iar altele nu sunt? - De altfel ştim foarte bine până unde au ajuns, în ce priveşte frumuseţea, vechii pictori germani cu imitaţia naturii. Este suficient să studiem nudurile pe care le-au pictat. - Nu, nu putem pur a posteriori, numai prin experienţă, să dobândim nici o cunoştinţă despre frumuseţe; aceasta ne vine întotdeauna, cel puţin în parte, a priori, deşi ea este de un cu totul alt gen decât expresiile principiului raţiunii care ne sunt cunoscute tot a priori. Acestea din urmă privesc forma generală a fenomenului privit ca fenomen, întrucât această formă constituie condiţia generală a posibilităţii cunoaşterii; ele privesc acel „cum", întrebare generală şi universală care vizează fenomenul; tocmai acesta este genul de cunoaştere de Ia care pornesc matematici le şi ştiinţele naturii pure; dimpotrivă, celălalt gen de cunoaştere a priori care face posibilă realizarea frumosului priveşte nu forma, ci conţinutul fenomenelor; nu acel cum, ci natura însăşi a reprezentării. Ştim cu toţii să recunoaştem frumuseţea umană atunci când o vedem; dar adevăratul artist ştie să o recunoască atât de clar încât o arată aşa cum nu a văzut-o niciodată; creaţia sa depăşeşte natura; aşa ceva nu este posibil decît pentru că suntem noi înşine acea voinţă pe care trebuie să o analizăm şi să-i creăm obiectivarea adecvată, în gradele safe superioare. Aceasta este destul pentru a da un real presentiment a ceea ce natura, identică cu voinţa constitutivă a propriei noastre esenţe, încearcă să realizeze; acestui presentiment, geniul, demn de acest nume, îi adaugă o incomparabilă profunzime de reflecţie; imediat ce a întrevăzut Ideea 'ii lucrurile particulare, el îşi înţelege natura, ca şi cum nu i-ar trebui

decât două vorbe; el exprimă imediat într-o manieră definitivă ceea ce ea a **îngăimat** doar; această frumusețe a formei pe care după mii de încercări natura nu reuşea să o atingă el o fixează în marmură; el,o aşează în fața naturii, căreia pare a-i spune: „priveşte, iată ce voiai tu să exprimi." - „Da, aceasta este", răspunde o voce care se face auzită în conştiința privitorului. - Numai astfel geniul grec a putut să găsească arhetipul formei umane şi să-l impună drept canon şcolii sale de sculptură; numai grație unui asemenea presentiment fiecare dintre noi este capabil să recunoască frumosul acolo unde, deşi în mod incomplet, l-a realizat efectiv. Acest presentiment constituie idealul; este ldeea, Ideea care, pe jumătate cei puțin, se degajă a priori şi care, în această calitate, se alătură datelor a posteriori ale naturii şi le completează; numai îndeplinind această condiție ea trece în domeniul artei. Dacă artistul şi privitorul sunt capabili a priori unul să presimtă, iar celălalt să recunoască frumosul, aceasta se datorează faptului că şi unul, şi celălalt sunt identici în privința substanței naturii, a voinței care se obiectivează. într-adevăr, aşa cum spunea Empedocle, identicul nu ar putea fi recunoscut decât de identic; natura nu poate fi înțeleasă decât de , itură; numai natura poate sonda profunzimea naturii; dar numai spiritul este capabil să simtă spiritul.'
Este aşadar absurd să ne imaginăm, deşi Xenofon atribuie această opinie lui Socrate *(Stobaei Florii,* voi. II, pag. 384), că grecii au descoperit în mod empiric idealul frumuseții umane şi că l-au fixat printr-o sinteză a frumuseților de detaliu pe care *i* observase, alegând de ici un genunchi, de colo un braț etc. De altfel, acestei erori îi ! corespunde o eroare cu totul analogă; ne închipuim, de exemplu, că, pentru a reprezenta în dramele sale caractere infinit de variate, atât de adevărate, atât de vii şi atât de profund înțelese. Iui Shakespeare i-a fost suficient să le observe în propria sa experiență despre lume. Imposibilitatea, absurditatea unei asemenea presupuneri nu are nevoie de nici măcar să fie respinsă; este evident că geniul, care, în arta plastică, nu poate crea opere frumoase decât dacă are un presentiment' anticipat al frumosului, nu poate crea nici în poezie fără a avea un presentiment asemănător în privința caracterelor; totuşi, poezia şi arta

Această ultimă propoziție este o traducere a spuselor lui Helvetius: ..Numai spiritul poate simți spiritul"; în prima ediție nu am crezut de cuviință să fac această remarcă. Dar, de atunci, influența copleşitoare a ştiinței false a **lui** Hegel a redus atâi ' de mult, a degradat atât de mult inteligența contemporanilor noştri, încât mulți dintre ci ar putea crede că şi eu mă refer aici la antiteza „spirit şi natură"; iată ce m-a obligat sâ-mj iau în mod foarte serios măsuri de siguranță împotriva celor care mi-ar imputa asemenea filosofeme.

olasticâ au nevoie de experiență, dar numai în calitate de *schemă:* căci prin mijlocirea experienței artistul scoate în mod desăvârşit la lumină ceea ce nu era a priori decât vag în mintea lui şi pe ea se bazează posibilitatea unei reprezentări trecute prin filtrul reflecției.
Mai sus, **am** definit frumusețea umană ca fiind obiectivarea cea mai perfectă a voinței, la gradele cele mai înalte la care poate fi **ea** cunoscută până acum. Ea se exprimă prin mijlocirea **Foțmei,** or. forma se bazează exclusiv pe spațiu: ea nu are deloc raporturi necesare cu **timpul,** aşa cum are. de exemplu, mişcarea. Putem aşadar să spunem: obiectivarea adecvată a voinței prin mijlocirea unui fenomen pur spațial constituie frumusețea, **în** sensul obiectiv al cuvântului. Planta **nu** este nimic altceva decât **un** fenomen de acest gen. adică un fenomen al voinței, **situat** numai în spațiu; căci. dacă fac abstracție de

creşterea sa, în exprimarea fiinţei sale nu intră nici o mişcare, şi ca urinare nici un raport cu timpul: este suficientă numai forma sa pentru a exprima şi. pentru a manifesta întreaga sa esenţă. Dar, pentru a ajunge la exprimarea completă a voinţei care se manifestă la animal şi la om, trebuie descrisă în plus o serie de acţiuni în care fenomenul voinţei se află în relaţie imediată cu timpul. Această problemă a fost deja tratată în Cartea precedentă; Ea este legată de studiul de **faţă** în modul care urmează. Fenomenul pur spaţial al voinţei poate, **la un** grad determinat, să obiectiveze voinţa într-un mod perfect sau imperfect: tocmai aceasta constituie frumuseţea sau urâţenia: la **fel,** obiectivarea voinţei în timp. adică acţiunea, şi mai ales acţiunea imediată, precum mişcarea, se poate comporta în două moduri **faţă** de voinţă: sau corespunde într-o manieră pură şi perfectă voinţei care **se** obiectivează în ca. tară ca nimic străin să intervină, nimic **superfluu,** nimic imperfect: este pur şi simplu expresia exactă a unui act **de** voinţă determinat, îndeplinit într-un anumit moment: - sau se poate produce rezultatul contrar. în primul ca/, această mişcare se face cu graţie; în al doilea ca/, ea este lipsită de graţie. Frumuseţea este reprezentarea exactă a voinţei în general prin mijlocirea unui fenomen **pur** spaţial; graţia este reprezentarea exactă a voinţei prin intermediul [||]**nui** fenomen situat în timp. adică exprimarea corectă şi **gînefită** a **un vi i** act de voinţă prin mijlocirea mişcării şi **a** posturii în care el se obiectivează. **într-adevăr,** mişcarea şi postura presupun deja corpul: [llc] aceea, vorbele **lui Winckelmann** sunt pline de dreptate şi de "nportanţă atunci când el spune: **„Graţia** constă într-un raport Particular al persoanei care **acţionează** cu acţiunea. *(Opere.* ed. **aţi.** . [Vo']- II, pag. 258). De aici **rezultă în** mod firesc **că** putem atribui

plantelor frumusețea, dar nicidecum grația, decât doar în sens figurați animalele şi oamenii le pot avea pe amândouă, şi frumuşele, şi grație. După cele spuse de noi, grația constă în faptul că fiecare mişcare sau atitudine se produce în modul **cel** mai uşor, cel mai măsurat, cel mai simplu şi devine tocmai prin această expresie perfect exacta a intenției care a dictat-o, adică a actului de voință; **nu** trebuie să existe nimic **superfluu;** superfluul se trădează prin gesturi dezordonate şi nesemnificative, prin posturi afectate; şi nici nimic incomplet nu trebuie să existe, căci altfel există pericolul să se cadă în rigiditate. Grația presupune o proporție riguroasă a tuturor membrelor, cu corp regulat şi armonios clădit; **aceasta** este condiția ei, deoarece numai cu acest preț se poate obține dezinvoltura perfectă, armonia vizibilă a **tuturor** mişcărilor şi a tuturor posturilor: rezultă că grația nu poate exista **fără** un anumit grad de frumusețe corporală. Luați împreună frumusețea şi grația perfecte şi **veți** avea manifestarea cea mai clară a voinței la gradul superior al obiectivării sale.
Unul dintre semnele distinctive ale umanității, spuneam eu mai sus. este că la ea caracteristica specifică se deosebeşte, de caracteristica individuală, astfel încât putem spune într-o oarecare măsură, aşa cum am facut-o în Cartea precedentă, că fiecare individ reprezintă o Idee cu totul **particulară.** Ca urmare, artele care îşi propun să reprezinte Ideea de **umanitate** trebuie să evidențieze nu numai frumusețea, considerată drept trăsătură a speciei, ci şi caracteristica individuală, care este denumită de preferință „caracter" pur şi simplu; dar chiar şi de acest caracter nu trebuie să ținem seama decât în măsura în care el nu este deloc ceva accidental, ceva exclusiv propriu individului, potrivit în singularitatea sa, ci de măsura în care el este o fațetă a Ideii de umanitate evidențiată într-un mod cu totul deosebit în individul în discuție; or, pentru a dezvălui această fațetă a Ideii, descrierea acestui caracter devine necesară. Astfel, deşi individual, caracterul trebuie să fie şi ideal, adică, atât în concepție, cât şi în execuție, trebuie scos în evidență sensul pe care el îl prezintă din punctul de vedere al ideii generale de umanitate; căci şi el în felul său contribuie la obiectivarea acestei Idei; în afara acestei condiții, reprezentarea nu mai este decât portretul, reproducerea particularului ca particular, cu tot ce conține el ca accidental. Totuşi portretul, şi el. după opinia lui Winckelmann. trebuie să idealizeze individul.
Acest caracter idealizat nu este altceva decât scoaterea în reliefa unei fațete particulare a Ideii de umanitate; el se traduce în mod vizibil când prin fizionomia obişnuită, prin atitudinile familiare, când

prin stări sufleteşti şi prin pasiuni efemere, prin modificări ale cunoaşterii şi ale actului de voință, prin înfățişare şi prin gest. Având în vedere că, pe de o parte, individul aparține întotdeauna umanității: având în vedere că. pe de altă parte, umanitatea se exprimă întotdeauna în individ, cu întreaga bogăție de semnificație ideală pe care acesta din urmă o poate conține, este la fel de imposibil ca [1] frumusețea să înlăture caracterul sau caracterul să înlăture frumusețea; să presupunem că, într-adevăr, caracteristica individuală suprimă caracteristica specifică, sau reciproc: nu ne mai rămâne, în primul ca/. **caricatură,** iar în a! doilea deal! o **figurS** insignifiantă. Ca urmare, artistul, **atunci,când** vizează frumusețea care este obiectul principal al sculpturii, trebuie totuşi întotdeauna şi într-o

anumită măsură să modifice frumusețea însăși (astfel spus caracteristica specifică) cu ajutorul caracteristicii individuale; el trebuie întotdeauna să exprime Ideea de umanitate într-o manieră precisă şi individuală; el trebuie să scoată în evidență o latură particulară a acesteia: căci individul uman are într-o anumită măsură onoarea de a reprezenta o Idee particulară, iar o caracteristică esențială a Ideii de umanitate este aceea de a se exprima în indivizi care au o semnificație proprie. De aceea vedem că în operele anticilor concepția lor totuşi atât de clară despre frumusețe manifest nicidecum exprimată într-un mod unic, ci dimpotrivă sub un mare număr de forme prezentând caracteristici diferite; această concepție era, ca să spunem aşa, prezentată fără încetare printr-o nouă latură; pe scurt, ea se manifesta când sub figura lui Apollo, când a lui Bachus. când a lui Hercule. când a lui Antinou; aş spune chiar că precizarea caracteristicii individuale poate restrânge frumusețea şi că poate ajunge chiar să producă urâțenia, ca în Silen beat. în Faun şi aşa mai departe... în sfârşit, în cazul în care caracteristica individuală merge până la a o suprima efectiv pe aceea a speciei, adică dacă se exagerează până la a se produce o operă monstruoasă, se cade în caricatură. - Dar. şi mai mult decât frumusețea, grația trebuie apărată de impietățile caracteristicii individuale: oricare ar fi postura, oricare ai" fi mişcarea pe care o cere exprimarea acestei caracteristici, această postură şi această mişcare nu trebuie mai puțin realizate în modul cel 'nai dezinvolt, cel mai potrivit cu persoana şi cu intenția. Această 'egula se impune nu numai pictorului şi sculptorului, ci şi oricărui bun actor; dacă nu este respectată, vom obține din nou doar o caricatură. adjeă o postură forțată şi o dislocare.

în sculptură, frumusețea şi grația rămân obiectul principal.
Caracterul personal al spiritului, aşa cum se traduce el în stările sufleteşti, în pasiuni, în acțiunile şi reacțiunile-mutuale ale cunoaşterii şi ale voinței, toate lucrurile pe care numai fața şi gestul sunt capabile să **le** reproducă, caracterul personal al spiritului,,**spunem,** aparține de preferință domeniului picturii. într-adevăr, privirea şi culoarea, ambele opuse imitației sculptorului, **în** zadar se străduiesc să contribuie cu toate forțele la frumusețe, căci ele sunt cu mult mai esențiale în exprimarea caracterului. **în** plus, frumusețea este sesizată într-un mod şi mai perfect atunci când poate fi contemplată din mai multe privințe; expresia, dimpotrivă, şi caracterul.pot fi şi mai bine înțelese dacă sunt privite dintr-un singur punct de vedere.
Frumusețea este deci în mod evident scopul sculpturii: Lessing s-a încumetat să explice faptul că Laocoon nu strigă deloc, pretextând că strigătul nu este compatibil cu frumusețea. Această problemă a fost pentru Lessing tema sau cel puțin punctul de plecare pentru o carte întreagă; de altfel, ea constituie subiectul multor scrieri anterioare şi posterioare lui Lessing; fie-mi permis ca şi eu la rândul meu să spun aici incidental ce gândesc despre aceasta, deşi o discuție atât de specială nu intră nicidecum la drept vorbind în planul acestui studiu, tacul în întregime dintr-un punct de vedere general.

§46

Laocoon, în faimosul grup statuar care îi poartă numele nu strigă deloc; este un fapt evident. Dacă există aici un subiect de uimire mereu nou, acesta este că, puşi în locul lui. noi am striga cu toții şi, în **definitiv,** natura este aceea care vrea să fie aşa; să presupunem, într-adevăr, că suntem cuprinşi de o durere fizică violentă, de o angoasă trupească şi teribilă; imediat, reflecția, care în alte împrejurări ne-ar fi sfătuit să tăcem şi să ne resemnăm, este complet alungată din conştiință, natura se răscoală şi strigă: prin strigătul său ea exprimă laolaltă durerea, angoasa, cheamă un salvator. îl intimidează pe cel care îi face rău. Winckelmann observase deja că artistul scăpase din vedere să dea feței lui Laocoon expresia unui om care strigă: dar, în dorința sa de a-l justifica pe artist, el face din Laocoon un stoic care socoteşte că este nedemn pentru el să scoată strigăte *(sectmdinn* ***naturam)*** şi care adaugă durerii sale zadarnicul chin de a-i înnăbuşi exprimarea; Winckelmann vede în el ..curajul dovedit al unui mare om care lupta împotriva torturilor şi care încearcă să reprime, să înăbuşe în el însuşi exprimarea suferinței sale:

>1 nu se pierde în țipete ascuțite ca la Vergiliu; cel mult el lasă să-i scape câteva suspine de angoasă **etc."** *(Opere,* ed. germ., voi. VII, pag. **98;** si mai în **detaliu, voi.** VI. pag. 105 şi urm.) Această opinie a lui Winckelmann a Cosi criticată de Lessing în al său *Laocoon* şi modificată in sensul pe care l-am arătat mai sus; Lessing înlocuieşte **motivul** psihologic cu un motiv pur estetic, şi anume că frumusețea, principiul artei antice, este incompatibilă cu expresia unui om care strica. El adaugă şi un alt motiv: după părerea lui. o stare csențialmente trecătoare, incapabilă de a se prelungi, nu ar putea să **fie reprezentată într-o** opera de artă imuablibă; dar un asemenea **argument** arc **împotriva** lui o sută de exemple, sprijinite de figuri excelente, pe care **artistul Ie-a** fixat totuşi în posturi foarte trecătoare, în dans. în luptă. în **alergare etc.** Cjoethe însuşi. în articolul său despre Laocoon. la începutul ***Pt-ppileelor*** (pagina 8). considera dimpotrivă. a necesară **alegerea unui** asemenea moment şi a unei posturi

i lloare. - în **vremurile noiistre,** Ilirt *(lloren,* 1797, A X-a oră), subordonând totul la **adevărul** cel mai perfect al expresiei, rezolvă repede **problema, susținând** că dacă Laocoon nu strigă, aceasta se **explică** prin **faptul că fiind** pe punctul de a muri sufocat el nu mai are **puterea să** o **facă. In sfârşit,** l'eniow *(Roniische Studieri,* voi. I, **pag.** -126 şi urm.) examinca/â şi **cântăreşte** cele trei opinii, fără a propune vreuna nouă; ci se **mulţumeşte** să combine şi să le concilieze pe cele **vechi** între ele.

Nici nu-mi vine să cred că spirite alât de critice şi atât de perspicace şi-au dat atâta osteneală şi au mers atât de departe pentru a **căuta motivații** insuficiente, argumente psihologice pentru **a** explica un lucru al cărui **motiv, aflai** foarte **aproape,** se impune celui care nu **are prejudecăți;** ceea ce mă surprinde mai ales este faptul că Lessing. care a fost atât de **aproape** de adevăr, nu a descoperit totuşi secretul problemei.

înainte de a începe o examinare psihologică şi fiziologică; înainte de n-mi pune întrebarea clacă Laocoon. în situația în care se află. **'rebuie** să strige (întrebare la care de altfel nu aş ezita deloc să ^ras^**puml** afirmativ). **încep** prin a declara că acțiunea de a striga nu t'ebuie să \"\c reprezentată în grupul statuar de care ne ocupăm, din ^s^**<mplul** motiv că strigătul este complet imposibil de a fi redat prin ^m^'jloacele de imitație ale sculpturii. Era imposibil să fie făcut din "•"mura un laocoon care strigă; cel mult putea fi prezentat **scntzand** gura. încercând zadarnic să strige, în situația unui om care rde vocea, ***vox faiicibus*** *liaesii.* Esența, şi prin urmare efectul

produs de strigăt asupra privitorului, constă pur şi simplu într-un sunet, şi nicidecum într-o deschidere **a** gurii. Această deschidere a gurii, fenomen inseparabil de strigăt, trebuie să fie înainte de toate motivată, justificată de strigătul care a ocazionat-o; în acest caz, in calitate de caracteristică a acțiunii, ea devine admisibilă şi chiar necesară, ba chiar nu ar face nici un rău frumuseții. Dar, în arta plastică, reprezentarea strigătului în el însuşi este cu fotul deplasată; cu totul imposibilă; ca urmare, condiția strigătului, adică această deschidere violentă a gurii care bulversează toate trăsăturile şi tot restul expresiei, ar deveni realmente incomprehensibilă: căci. în acest mod şi în definitiv cu prețul multor sacrificii, nu ar Ii reprezenta} decât mijlocul, în timp ce scopul adevărat, strigătul însuşi, inclusiv efectul lui asupra sensibilității, ar râmîne neexprimat. Lucru şi mai grav, am vedea în aceasta spectacolul întotdeauna ridicol al unei acțiuni care rămâne fără efect; aceasta ar semăna cu povestea glumețului de prost gust care, în timp ce paznicul de noapte doarme, ii astupa goarna cu ceară, trezindu-l apoi strigând că **a** izbucnii nu incendiu şi veselindu-se peste măsură văzând cum se trudeşte biciui om pentru a suna din goarnă. Dar când într-o **artă** reprezentarea strigătului nu este în afara mijloacelor sale de expresie, ea este cu totul admisibilă: căci ea contribuie la adevăr, adică la reprezentarea completă a Ideii. Este ceea ce se întâmplă în poezie, unde descrierea intuitivă se completează prin imaginația cititorului: de aceea Vergiliii îl face să strige pe Laocoon ca un taur care îşi rupe legăturile, după ce toporul deja 1-a lovit ; la fel la Homer (//., XX, 48-53). Marte şi Mmerva scot strigăte înfricoşătoare, fără a decădea pentru aceasta din demnitatea lor şi nici din frumusețea lor divină. Acelaşi lucru se petrece şi în cazul jocului actorilor: Laocoon, pe scenă trebuie desigur.! să strige; la Sofocle, Filoctet scoate strigăte, şi fără nici olîndoială ci a. strigat efectiv pe scena antică. Un alt caz cu totul analog: amintesc ca am văzut la Londra în ***Pizano,*** piesa tradusă din germană, pe celebrul actor Kemble jucând rolul americanului Rolla. personaj pe jumătate sălbatic-, dar cu un caracter foarte nobil: căpătând **o** rană. el scotea un . strigăt violent, ceea ce producea un efect foarte puternic şi în acelaşi timp foarte potrivit; căci acest strigăt, deosebit de caracteristic, clădea jocului său multă veridicitate. - Dimpotrivă, un strigăt reprezentat in' piatră sau pe pânză, un strigăt mul oarecum, ar fi şi mai ridicol decat acea muzică pictată despre care este deja vorba în *Propileelc* lui Goethte; căci faptul de a striga face mai mult rău restului frumuseții şi expresiei decât acela de a face muzică; aceasta cel mai adesea nu pune

jn mişcare decât mâinile şi brațele şi poate fi consideratx drept o acțiune caracteristică a persoanei; el este. prin urmare, cu totul demn de a fi reprezentat în pictură, numai să nu ceară nici o mişcare violentă a corpului, nici o contracție **a** gurii; să cităm ca exemplu *Sfânta* ***Cecilia*** cântând la orgă. *Violonistul,* de Rafael. în galeria Sciarra din Roma etc. - Astfel, deoarece, din cauza limitelor artei, durerea lui Laocoon nu putea fi exprimată printr-un strigat, artistul trebuia să facă apel la toate celelalte mijloace de expresie; ceea ce a şi tăcut cu cea mai mare perfecțiune: Winckelmann *{Opere.* ed. germ., **voi** VI., pag. 104 şi urm.), de altfel, arată în mod magistral acest lucru în excelenta sa descriere care îşi păstrează întreaga sa **valoare** şi întreaga veridicitate, din momentul în care facem abstracție de tenta

de stoicism pe care i-o conferă lui Laocoon.[1] (§ 47)
Aşadar, frumusețea alăturată grației este ceea ce constituie obiectul principal al" sculpturii: de aceea ea are o predilecție pentru nud şi nu tolerează veşmintele decât **în** măsura în care ele nu ascund formele. Ba se serveşte de draperie nu ca de un veşmânt, ci ca pe procedeu indirect pentru a reprezenta forma; acest mijloc de expresie pune serios la lucru spiritul privitorului; căci pentru a percepe cauza, adică forma corpului, nu i se indică în mod direct decât efectul, adică faldurile. Draperia este deci într-o anumită măsură. în sculptură, ceea ce este în pictură racursiunea. Ambele constituie indicii, dar nu indicii simbolice, ci indicii care. dacă sunt bine realizate, determină spiritul să contemple obiectul indicat într-un mod nu mai puțin imediat decât dacă ar fi prezentate de ele însele.
Fie-mi permis să intercalez aici în trecere o comparație care se aplică retoricii. Astfel, minimul sau lipsa completă a **îmbrăcăminții** fac frumusețea corporală cel mai uşor de înțeles şi de văzut; ca urmare, un om foarte frumos, dacă are gust şi dacă i se permite să se folosească de el, va umbla cu plăcere aproape gol sau îmbrăcat simplu după modelul anticilor; la fel, orice frumoasă şi cu adevărat bogată **•nteligență** se va exprima întotdeauna în modul cel mai natural, cel mai direct şi cel mai simplu, de fiecare dată când va încerca, dacă acesta este posibil, să-şi exprime gândurile sale celorlalți şi prin aceasta să-şi mai îndulcească însingurarea pe care trebuie să o resimtă intr-o lume ca a noastră; dimpotrivă, spiritul sărac, confuz şi rău construit se va îmbrăca în expresia cea mai căutată, în retorica cea mai **Poseură;** el va încercă astfel să ascundă sub o frazeologie greoaie şi Pompoasă îngustimea, nerozia, insignifianța, banalitatea, ideilor sale:
Și acest **episod are O** completare. Vezi cap. XXXVI **al** *Suplimentelor* (n.a.)

la fel ca acela care fiind lipsit de prestanță şi de frumuseţe vrea să compenseze aceste lipsuri prin splendoarea hainelor sale; **el** încearcă să ascundă urâţenia şi micimea persoanei sale **printr-o** mulţime de ornamente barbare, de tinichele, de pene. de **guleraşe,** de dantele şi mantouri. Acest om ar fi într-o situaţie foarte dificilă dacă ar trebui sâ umble gol; autorul nostru nu s-ar afla mai puţin în aceeaşi situaţie dacă ar fi obligat să traducă într-un limbaj clar firavul conţinut al lucrării sale obscure şi pompoase.
în afară de frumuseţe şi graţie, pictura istorică mai are ca obiect principal caracterul; prin aceasta trebuie înţeles reprezentarea voinţei la gradul său cel mai înalt de obiectitate, adică la acel grad la care individul, ca manifestare a unei laturi particulare a Ideii de umanitate, capătă o semnificaţie particulară şi revelează această semnificaţie nu prin simpla formă, ci prin tot felul de acţiuni, prin modificări ale cunoaşterii şi ale voinţei care determină sau însoţesc acţiunile şi se manifestă ele însele în fizionomie şi în gest. Din moment ce pictorul vrea să reprezinte Ideea de umanitate într-un mod atât de detaliat. trebuie să ni se arate dezvoltarea multiplelor faţete ale acesteia în indivizi plini de semnificaţie; aceşti indivizi înşişi, **pentru** ca semnificaţia lor să devină inteligibilă, trebuie să **fie** prezentaţi în scene. în evenimente şi în acţiuni complexe. Pictura istorică se achită de această sarcină uriaşă punându-nc în faţa ochilor scene de viaţă. oricare ar fi felul lor. oricare ar fi semnificaţia lor. Nici un individ, nici o acţiune nu pot II fără semnificaţie; în orice individ şi prin orice acţiune Ideea de umanitate se dezvoltă din ce în ce mai mult. De aceea nu există nici un eveniment al vieţii umane care să fie exclus din domeniul picturii. Se manifestă o mare nedreptate faţă de marii pictori ai şcolii olandeze; la ei nu este apreciată decât abilitatea tehnică; pentru rest sunt dispreţuiţi, deoarece ei au reprezentat cel mai adesea obiecte luate din viaţa obişnuită şi nu sunt considerate interesante decât evenimentele luate din istorie sau din Biblie. Ar trebui, înainte de toate, să ne amintim că semnificaţia interioară a unei acţiuni este complet diferită de semnificaţia exterioară; că adesea aceste două semnificaţii sunt separate una de cealaltă. Semnificaţia exterioară constă în importanţa unei acţiuni în raport cu urmările ei pentru şi în lumea reală; ea depinde deci de principiul raţiunii. Semnificaţia interioară a aceleiaşi acţiuni constă în profunzimea perspectivelor pe care ni le deschide asupra Ideii de umanitate, atunci când ea pune în lumină feţele mai puţin explorate ale acestei Idei prin mijlocirea unor individualităţi distinct şi puternic accentuate pe care le pune în

împrejurări potrivite şi cărora le permite prin aceasta să-şi dezvolte proprietăţile. Numai semnificaţia interioară are valoare în artă; istoriei îi revine datoria să aprecieze semnificaţia exterioară. Ambele sunt complet independente una de cealaltă; ele se pot prezenta împreună, dar pot apărea şi separat. O acţiune de cea mai mare importanţă istorica poate ii, din punctul de vedere al semnificaţiei sale interioare, dintre cele mai banale şi mai comune; invers, o scenă din viaţa de zi cu zi poate avea o semnificaţie interioară considerabilă, din moment ce pune într-o lumină plină şi limpede indivizii, activitatea umană, **voinţa** umană, surprinse în laturile lor cele mai ascunse. Două acţiuni pot de asemenea să aibă, în pofida deosebirii dintre semnificaţia lor exterioară, o semnificaţie interioară cu totul identică; din punctul de

vedere al acesteia din urmă, de exemplu, este cu totul indiferent dacă nişte miniştri joacă soarta ţărilor şi a popoarelor pe o hartă geografică sau nişte ţărani, aşezaţi la o masă într-un local, joacă zaruri ori cărţi; la fel de **indiferent** este dacă se joacă şah cu figurine din aur sau din ■lemn. In plus, scenele şi evenimentele care formează pentru atâtea milioane de oameni trauma vieţii, faptele şi gesturile lor, nenorocirile şi bucuriile lor, au deja, în această calitate, destulă importanţă pentru a face din domeniul arte-i şi pentru a-i furniza, datorită bogatei lor complexităţi, materia necesară reprezentării Ideii atât de complexe de umanitate. Chiar şi momentul însuşi, prin tot ce are el trecător şi momentan, poate fi fixat prin artă; este ceea ce se numeşte astăzi un *lublou c/c **gen;*** această reprezentare produce o emoţie subtilă şi deosebită; căci. fixând într-o imagine durabilă această lume **trecătoare,** această succesiune permanentă de evenimente izolate care formează pentru noi întregul univers, arta realizează o operă care, ridicând particularul până-la Ideea speciei sale, pare să oblige timpul însuşi să **nu** mai treacă. Să spunem în sfârşit că evenimentele istorice, importante din punctul de vedere exterior, prezintă uneori un inconvenient din punctul de vedere al picturii; se întâmplă adesea ca ceea ce este semnificativ în ele să nu poată fi reprezentat în mod intuitiv, ci trebuie dimpotrivă să fie adăugat din gândire.
Din acest punct de vedere, trebuie în general să distingem într-un tablou semnificaţia nominală de semnificaţia reală, prima este cu totul exterioară, ea rezidă într-o pură noţiune pe care suntem de acord să o adăugăm; cea de a doua constă într-o faţetă particulară a Ideii de umanitate care devine prin intermediul tabloului sesizabilă intuiţiei. Să presupunem, de exemplu, că semnificaţia exterioară este: Moise găsit de o prinţesă egipteană; iată o circumstanţă extrem de

importantă pentru istorie; semnificația reală, dimpotrivă, adică ceea ce este efectiv oferit intuiției noastre, este un copil, abandonat într-un leagăn plutitor, salvat de o femeie de viță nobilă; iată un **fapt** care a putut să se întâmple destul de adesea. în acest caz, doar îmbrăcămintea îl poate informa pe un om instruit despre ce eveniment precis este vorba; dar îmbrăcămintea nu are valoare decât pentru semnificația nominală; pentru semnificația reală ea nu are nici o valoare; căci aceasta din urmă nu se referă decât la om în calitate de om, şi nicidecum la determinările sale contingente. C\eminentele luate din istorie nu oferă deci nici un avantaj comparativ cu cele care sunt luate din sjmpla posibilitate şi care prin urmare nu pot fi desemnate sub o denominație individuală, ci numai sub un context general; căci ceea ce este cu adevărat semnificativ în cele dintâi nu este nicidecum latura individuală, nu este nicidecum circumstanța particulară privită ca atare; ci, dimpotrivă, ceea ce conțin ele ca general, latura Ideii de umanitate care se exprimă prin ele. Totuşi, nu trebuie să ne prevalăm de acest lucru şi să condamnăm şi subiectele istorice precise; valoarea lor artistică se sprijină, atât pentru pictor, cât şi pentru privitor, nu pe faptul individual şi particualr care provoacă interesul lor istoric, ci pe semnificația generală care se exprimă prin ele, pe Ideea lor. De asemenea, din istorie nu trebuie alese, în materie de subiecte, decât acelea în care semnificația generală este efectiv exprimabilă şi nu cere să fie adăugată prin gândire, căci **altfel** semnificația nominală ar fi într-adevăr prea diferită de semnificația reală; ceea ce gândirea adaugă tabloului capătă prea multă importanță şi impietează asupra a aceea ce se percepe prin văz. Chiar şi la teatru, nu este bine ca acțiunea principală să se petreacă, aşa cum se întâmplă în tragedia franceză, în spatele scenei; în mod evident şi cu atât mai mult, aceasta ar fi o greşeală şi mai gravă în pictură. Cum poate fi complet mediocru efectul unui subiect istoric? Pentru aceasta trebuie ca, prin natura însăşi a subiectului, pictorul să fie închis într-un cerc determinat de motive străine artei, iar acest cerc să fie sărac în obiecte pitoreşti sau interesante; este ceea ce se întâmplă, de exemplu, artistului care se concentrează asupra istoriei unui popor mic şi izolat, guvernat în mod sacerdotal, adică de nebunie, bine cunoscut, de altfel, de toate marile națiuni ale Orientului şi ale Occidentului, contemporanii săi, mă refer la poporul evreu*.'

Deoarece invazia barbarilor a tras între noi şi antici o linie de demarcație asemănătoare cu aceea pe care ultimele revoluții hidrografice au trasat-o între perioada geologică actuală şi aceea ale

-îrei organisme nu mai sunt pentru noi decât fosile, este regretabil faptul că poporul **a** cărui cultură trebuia să servească drept baza generală culturii noastre a fost tocmai poporul evreu şi nu poporul orec sau cel puțin poporul roman. Dar în special marii pictori a' Italiei. în secolele al XV-lea şi al XVI-lea, au fost cei care au suferit această nefastă influență; în cercul strâmt în care ei erau închişi în mod arbitrar în alegerea subiectelor, ei au fost obligați să se oprească asupra a tot felul de evenimente nesemnificative; într-adevăr, în ce priveşte istoria, , Noul testament constituie o materie şi mai ingrata decât cel Vechi; istoria martirilor şi a Părinților, care urmează, este un subiect cu totul arid. Cu toate acestea, este necesar să se facă distincție între tablourile care tratează partea istorică sau mitologică a

iudaismului sau a creştinismului şi cele care revelează intuiţiei noastre spiritul original, adică morala creştinismului, sub formă de personaje pătrunse de acest spirit. Acestea din urmă sunt în realitate ceis mai înalte şi cele mai admirabile creaţii ale picturii; ele nu au fost realizate decât de cei mai mari maeştri ai acestei arte, în special de Ra%el şi Conegio, mai ales de acesta din urmă. în primele sale opeie. O asemenea pictură nu poate fi nicidecum încadrată în pictura istorică; căci ea nu reprezintă în cele mai multe cazuri nici un eveniment, nici o acţiune; cel mai adesea este vorba despre simple grupuri în care apar Sfinţii şi Mântuitorul însuşi, acesta foarte adesea sub înfăţişarea de copil, însoţit de mama sa şi de îngeri. în fizionomia lor şi mai ales în privirea lor, vedem expresia şi reflectarea cunoaşterii celei mai perfecte, adică a aceleia care nu se aplică nicidecum lucrurilor particulare, ci aceea care concepe într-un mod perfect Ideile particulare, altfel spus întreaga esenţă a lumii şi a vieţii; această cunoaştere acţionează şi asupra voinţei lor; dar, spre deosebire de cunoaşterea obişnuită, care este departe de a prezenta motive acestei aceleiaşi voinţe, ea răspândeşte asupra voinţei întregi forţa sa liniştitoare, acel *chieliv*[1]*;de* aici provine acea resemnare perfectă, care este în acelaşi timp şi spiritul intim al creştinismului şi cel al înţelepciunii hinduse; de aici izvorăsc renunţarea la orice dorinţă, convertirea, suprimarea voinţei care duce la pierzanie lumea întreagă; de aici rezultă, într-un cuvânt, mântuirea. Iată însemnele demne de o admiraţie eternă prin care maeştrii artei au exprimat în operele lor supra înţelepciune. Aici este culmea cea mai înaltă a artei; după ce a urmărit voinţa în obiectitatea sa adecvată, în Idei; după ce a parcurs succesiv toate gradele în care existenţa să se dezvolte, g-

Schopenhauer foloseşte termenul fr., quietif, din lat. = mângâiere (n.t)

inferioare, în care ea se supune cauzelor, cele în care ea cedează excitațiilor, cele în care ea este pusă în mişcare-în mod atât de divers de către motive, arta, pentru a încheia, ne-o arată suprimându-se ea însăşi, nesilită de nimeni şi de nimic, grație imensei liniştiri pe care i-o procură cunoaşterea perfectă a existenței sale.[!]

§49

Principiul care constituie fondul a tot ce am spus până acum despre artă este acela că obiectul artei, obiectul pe care artistul încearcă să-1 reprezinte, obiectul a cărui cunoaştere trebuie să '-.': •..'". *d* . na[c]K'fc npsrei, precum embrionul care precede şi - e pLiii .*, isce.ii obiect este o Idee. In sensul platonician al .:.....\...*ui, ş>* ...UIÎC altceva; nu esîe nicidecum lucrul particular, deoarece nu este nicidecum obiectul înțelegerii noastre obişnuite: nu este nici conceptul, deoarece nu este nicidecum obiectul intelectului şi nici al ştiinței. Fără îndoială, Ideea şi conccplul au ceva în comun, şi anume faptul că ambele sunt unități care reprezintă o pluralitate de lucruri reale; cu toate acestea, între ele este o mare deosebire: şi tocmai această deosebire explică într-un mod suficient de clarevident ceea ce am spus despre concept în cartea întâi şi despre Idei în aceasta de față. Oare Platou să *f*\ înțeles clar această deosebire? Nici nu mă gândesc să afirm acest lucru; el dă, în privința Ideilor, numema c exemple şi explicații care ar putea II aplicate simplelor concepte. Să lăsăm pentru moment fără răspuns aceasta întrebare şi să ne continuăm drumul, bucurându-nc întotdeauna când dăm de urmele unui mare şi nobil spirit, fiind preocupați totuşi mai mult să ne urmărim scopul pe care ni l-am propus decât sâ călcăm pe aceste urme. - Conceptul este abstract şi discursiv; complet nedeterminat. in ce priveşte conținutul său, nimic nu este precis în el în afară de limitele sale; intelectul este. suficient pentru a-l înțelege şi ai concepe; cuvintele, fără nici un alt intermediar, suni de ajuns pentru a-l exprima; propria sa definiție, in sfârşit, spune totul despic el. Ideea, dimpotrivă, care poate fi definită la rigoaie ca reprezentantul adecvat al conceptului, este absolut concreta: deşi poate reprezenta •> infinitate de lucruri particulare, eu nu este mai puțin determinată, din această cauză, în toate fațetele sale; individul. în calitate de individ, nu o poate cunoaşte niciodată; pentru a o concepe, trebuie să lase la o parte întreaga voință, întreaga individualitate şi să se ridice la starea

Acest pasaj nu poale fi înțeles dacă nu **cunoaşte** foarte **bine C'<irt«aj** următoare, (n.a.)

de subiect cunoscător pur; am putea spune că ea este ascunsă pentru toţj în afară de geniu şi de cel care, grație unei exaltări a facultății de cunoaştere pure (datorată cel mai adesea capodoperelor artei), se află într-o stare vecinŞ cu geniul; Ideea nu este în mod esențial comunicabilă, ci numai relativ: căci, odată concepută şi exprimată în opera de artă, ea nu se revelează fiecăruia decât proporțional cu valoarea spiritului său: iată de ce operele cele mai bune din toate artele, monumentele cele mai glorioase ale geniului sunt destinate să rămână pentru totdeauna neînțelese pentru stupida majoritate a **muritorilor;** pentru ei capodoperele sunt de neînțeles, ei sunt izolați. despărțiți de o prăpastie mare, şi seamănă cu domnitorul căruia nu-i

este permis să intre în contact cu poporul. Cu toate acestea, chiar şi cei mai proşti oameni nu laudă cu mai puţină tărie capodopere consacrate; căci ei nu vor să lase să se vadă prostia lor, dar nu sunt mai puţin dispuşi. în forul lor interior, să condamne aceleaşi capodopere de îndată ce li se oferă speranţa că o pot face fără a fi în pericol să se trădeze; atunci ei îşi descarcă cu voluptate acea **ură** nutrită mult timp pe ascuns împotriva frumosului şi împotriva celor care îl realizează; ei nu pot ierta operelor de artă ce i-au umilit nespunându-le nimic. Căci în general, pentru a aprecia de bunăvoie şi în mod liber valoarea altuia, pentru a o evidenţia, trebuie să ai tu însuţi valoare. Pe aceasta se bazează necesitatea de a fi modest atunci când eşti merituos; tot pe aceasta se bazează stima excesivă de care se bucură modestia; singură printre surorile sale, această virtute nu este niciodată uitată atunci când se face elogiul unui om de merit; se speră ca, lăudând-o, să se facă dovadă intenţiilor conciliante şi să se potolească mânia imbecililor. Ce este de fapt modestia dacă nu o umilinţă mascată, prin care, în această lume infectată de cea mai detestabilă invidie, cineva cere iertare pentru avantajele şi pentru meritele sale unor oameni care sunt lipsiţi şi de unele, şi de celelalte? Căci cel care nu-şi atribuie nici avantaje, nici merite, din simplul motiv că efectiv nu le are, acela nu este nicidecum modest, el nu este decât un om cinstit.

Ideea este unitatea care se transformă în pluralitate prin intermediul spaţiului şi al timpului, forme ale apercepţiei noastre intuitive; conceptul, dimpotrivă, este unitatea extrasă din pluralitate. **Prin** intermediul abstractizării care este un procedeu al intelectului nostru; conceptul poate fi numit *unitas post reni,* iar Ideea *unitas ante* rcf>'- Să prezentăm, în sfârşit, o comparaţie care exprimă bine diferenţa dintre concept şi Idee; conceptul seamănă cu un recipient

neînsufleţit; ceea ce se pune în acesta rămâne aranjat în aceeaşi ordine; însă nu se poate lua din el (prin judecăţi analitice) nimic altceva decât ceea ce a fost pus acolo (prin reflecţia sintetică); Ideea, dimpotrivă, revelează celui care a conceput-o reprezentări cu totul noi clin punctul de vedere al conceptului cu acelaşi nume; ea este precum un organism viu, care creşte şi rodeşte, capabilă, pe scurt, să producă ceea ce nu a fost introdus în el.

In consecinţă, oricare ar fi în practică utilitatea conceptului, oricare ar fi aplicaţiile sale, necesitatea sa, fecunditatea sa în ştiinţe, el **nu** rămâne mai puţin pentru totdeauna steril din punct de vedere artistic. Dimpotrivă, odată concepută. Ideea devine izvorul adevărat şi unic al oricărei opere de artă demne de acest nume. **Plină** de viguroasă originalitate, aflându-se în mijlocul vieţii şi al naturii, ea nu este accesibilă decât geniului sau omului ale cărui facultăţi se ridică pentru o clipă până la geniu. Numai dintr-o viziune atât de directă se pot' naşte adevăratele opere, cele care poartă în ele nemurirea. Cum Ideea este şi rămâne intuitivă, artistul nu are nici o cunoştinţă *in abstracta* a intenţiei şi nici a scopului operei sale; în faţa **lui** pluteşte o Idee. şi nicidecum un concept; de aceea, el nu poate nicicum să explice ce face; el lucrează, cum se spune în limbaj popular, fără nici un scop. în mod inconştient, în mod instinctiv. Imitatorii, manieriştii, *imitatores, servutn* ***pecus,*** procedează cu totul invers, trecând de Ia concept la artă; ei- reţin lucrul care place şi care face efect în adevăratele capodopere; ei îl analizează, îl concep sub formă de concept, adică în mod abstract; ei fac, în sfârşit, dând dovadă de prudenţă şi de aplicaţie, o pastişă mărturisită sau nemărturisită. Semănând cu plantele parazite, ei îşi sug hrana, o iau din operele celorlalţi şi iau culoarea alimentelor lor precum polipii. Ducând şi mai departe comparaţia, *sem* putea spune că ei seamănă cu maşinile care taie foarte mărunt şi amestecă tot ce este aruncat în ele, dar care nu au putut să digere niciodată nimic; astfel, elementele străine pot fi întotdeauna recunoscute, izolate, distinse. Numai geniul poate fi comparat cu un corp organizat care digeră, elaborează şi produce. Fără îndoială, el se formează la şcoala predecesorilor săi şi urmând exemplul operelor lor. dar el nu devine fecund decât la contactul imediat cu viaţa şi cu lumea, sub influenţa intuiţiei; iată de ce educaţia, oricât de perfectă ar fi ea, nu-i eclipsează niciodată originalitatea. Toţi imitatorii, toţi manieriştii concep sub formă de concept opere străine care le servesc drept model; or, niciodată un concept nu va putea să dea unei opere viaţa lăuntrică. Contemporanii, adică toţi oamenii mediocri pe care îi

precede vremea respectivă, nu cunosc decât conceptele şi sunt incapabili să se desprindă de ele;' iată de ce ei întâmpină cu politeţe prevenitoare şi entuziasm operele pastişate; însă vor fi **suficienţi** doar câţiva ani pentru ca aceleaşi opere să devină neinteresante; căci baza unică pe care se sprijină farmecul lor, adică spiritul timpului, şi ansamblul conceptelor familiare epocii, vor fi foarte repede transformate.

Numai operele veritabile, inspirate direct din natură şi din viaţă, rămân pentru totdeauna tinere şi mereu originale; ca natura şi viaţa înseşi: căci ele nu aparţin nici unei epoci, ele sunt ale omenirii; contemporanii, cărora ele nu caută să le placă, le întâmpină cu răceală; nu li se poate ierta că în mod implicit sau indirect au

dezvăluit greşelile vremii; de aceea nu li se face dreptate decât foarte târziu şi cu destulă greutate; dar. în compensaţie, ele nu îmbătrânesc niciodată; până şi în vremurile cele mai îndepărtate ele îşi conservă expresia, prospeţimea, tinereţea lor care renaşte mereu; de altfel ele **nu** au a se teme nici.de dispreţ, nici de uitare, din moment ce au fost încoronate cu aprobarea şi aplauzele acestui mic număr de oameni luminaţi care apar la rare' intervale de timp de-a lungul secolelor[1] şi care îşi dau verdictul lor; sufragiile lor, adunându-se în timp, sunt cele care constituie autoritatea şi arbitrul la care se face apel atunci când se invocă judecata posterităţii; căci în viitor mulţimea va fi şi va rămâne întotdeauna la fel de înapoiată şi la fel de stupidă pe cât nu a încetat să fie nici în trecut. - îi recomand cititorului să vadă nemulţumirile pe care cele mai mari genii ale fiecărui secol le-au exprimat faţă de contemporanii lor; ele par a fi din zilele noastre: aceasta pentru că speţa umană este mereu aceeaşi. In toate timpurile şi în toate artele maniera se substituie inspiraţiei, care este proprietatea exclusivă a unui număr restrâns; or, maniera este un veşmânt sub care geniul a strălucit doar o clipă, dar, odată uzat, el îl aruncă şi alţii îl iau. Din toate acestea rezultă că, în general, pentru a avea aprobarea posterităţii trebuie să se renunţe la aceea a contemporanilor şi invers.[2]

§50

Scopul artei este deci de a comunica Ideea odată concepută, după ce a trecut astfel prin spiritul artistului, unde ea apare purificată şi izolată de orice element străin, ea este inteligibilă, chiar şi pentru o

i

2 „Aparent rari nantes in gurgite vasto."' (n.a.)

La acest paragraf se referă capitolul XXXIV din *Suplimente,* (n.a.)

inteligență cu o slabă receptivitate şi cu o sterilitate completă; ştim de altfel că artistului nu-i este permis să-şi ia motivele de inspirație din concepte. După aceste principii, nu putem gusta o operă pe care autorul o destinează în mod categoric exprimării unui concept; este cazul alegoriei. O alegorie este o operă de artă care semnifică altceva decât reprezintă. Or Ideea, ca tot ceea ce este intuitiv, se exprimă prin sine însăşi într-un mod cu totul direct şi perfect; ea nu are deloc nevoie de un intermediar străin pentru a se manifesta. Astfel, ceea ce este exprimat şi reprezentat **în** acest mod. cu ajutorul unor semne străine, **nu** este nicidecum accesibil în mod direct intuiției, prin urmare nu este niciodată decât **un** concept. Alegoria are deci **întotdeauna** misia de a **figura** LUI concept; ea îşi propune să deturneze spiritul privitorului de la imaginea vizibilă şi intuitivă pentru a-l aduce la o concepere de cu totul alt ordin, abstractă, non intuitivă, complet străină operei **de** artă; în acest caz tabloul şi statuia îşi propun acelaşi scop ca şi scrierea, cu deosebirea că scrierea esfe mult mai aptă să-l atingă. Scopul **nu** mai este aici cel al artei aşa cum l-am definit noi, adică reprezentarea unei Idei care trebuie concepută intuitiv.
Pentru a obține ; se propune prin alegorie, perfecțiunea artistică **nu** mai este necesară, este suficient să poată fi recunoscut obiectul; odată făcut acest lucru, scopul este atins, **din** moment ce trebuia doar să sugereze acest lucru, scopul este atins, din moment ce trebuia doar să sugereze spiritului o concepție cu totul străină artei, un concept abstract. Alegoriile, în arta plastică, nu sunt prin urmare decât nişte hieroglife; valoarea artistică pe care ele o pot avea de altfel ca reprezentări intuitive nu le aparține în calitate de alegorii, ci în cu totul alte calități. *Noaptea* lui Correggio, *Geniul gloriei* al lui Annibale Carracci, ***Orele*** lui Poussin, iată fără îndoială pânze foarte frumoase; în plus acestea sunt şi alegorii; dar între aceste două lucruri nu există nici un raport. Ca alegorii, ele nu valorează nici cât o inscripțre. Acest lucru ne conduce la deosebirea deja făcută între semnificația reală şi semnificația nominală ale unui tablou. Semnificația nominală este aici alegoria considerată ca atare, de exemplu geniul gloriei; semnificația reală este ceea ce este efectiv reprezentat; în tabloul nostru este un tânăt înaripat, în jurul căruia zboară un roi de efebi frumoşi; aceasta exprimă o Idee. Dar această semnificație reală nu produce efect decât dacă facem abstracție de semnificția nominală şi alegorică; dacă ne gândim la aceasta din urmă, atunci părăsim contemplația; spiritul nostru va fi stăpânit numai de un concept abstract; or, orice trecere de la Idee la simplul concept

poate fi decât o decădere. A'desea, această semnificație nominală, această intenție alegorică face chiar rău semnificației reale, adevărului concret; de exemplu, în *Noaptea* lui Correggio, eclerajul supranatural, în pofida frumuseții execuției, nu este mai puțin o pură cerință a sensului alegoric, o absurditate din punct de vedere fizic. Dacă aşadar un tablou alegoric se întâmplă să aibă şi o valoare artistică, această valoare nu este în nici un fel solidară şi nici dependentă de intenția sa alegorică; o asemenea operă serveşte, în acelaşi timp, două scopuri, exprimarea unui concept şi aceea a unei Idei; numai exprimarea unei Idei poate fi scopul artei; exprimarea unui concept este un scop de cu totul alt ordin; este un amuzament agreabil, este o imagine destinată să îndeplinească, aşa cum o fac hieroglifele, funcția unei inscripții:

este, pe scurt, o invenție făcută din plăcere pentru cei cărora adevărata natură a artei nu li se va reveia niciodată. Este ceva la fel ca un obiect de artă care este în acelaşi timp un obiect util şi care, tocmai datorită acestui fapt, serveşte două scopuri, de exemplu o statuie care este în acelaşi timp un candelabru sau o cariatidă, un basorelief care în acelaşi timp îi serveşte lui Ahile de scut. Adevărații iubitori de artă nu vor aprecia nici un gen, nici celălalt. Fără îndoială, un tablou alegoric poate, prin propria sa semnificație alegorică, să producă o vie impresi-e asupra sufletului: dar şi o simplă inscripție, în împrejurări asemănătoare, ar produce acelaşi efect. Să presupunem, de exemplu, un om stăpânit de o puternică şi persistentă dorință de a ajunge renumit; el consideră gloria ca fiind bunul său legitim, convins de altfel că nu se va putea bucura de ea atâta timp cât nu va obține prin realizări proprii titlul de proprietate asupra ei; iată-l trecând prin fața tabloului lui Carracci, văzând geniul gloriei încoronat cu lauri; această privelişte îi răscoleşte tot sufletul, îi solicită întreaga sa putere de acțiune; dar acelaşi lucru s-ar fi întâmplat dacă el ar fi citit deodată şi în mod distinct cuvântul ..glorie'[1] scris cu litere mari pe perete. Să presupunem un alt om care ar fi descoperit un adevăr important din punct de vedere practic sau ştiințific şi care nu ar reuşi să se facă crezut; să-l punem în fața unui tablou alegoric reprezentând Timpul ᶜare ridică vălul şi lasă să se vadă Adevărul gol-goluț: această imagine va produce asupra lui 9 impresie puternică, dar şi deviza: ^Timpul dezvăluie adevărul"[1] nu l-ar fi emoționat mai puțin. Intr-adevăr, ceea ce acționează aici la drept vorbind nu este decât gândirea abstractă, şi nu reprezentarea concretă.

Alegoria, în arta plastică, este aşadar, după cum am spus, o endință vicioasă, îndreptată spre un scop complet străin artei: ca

urmare, ea devine cu totul dezagreabilă dacă este căutată prea departe; căci de îndată ce ea nu mai reprezintă decât interpretări forțate şi bizare, cade în absurd; iată câteva exemple: broasca țestoasă reprezintă, se pare, pudoarea feminină; Nemesis îşi priveşte sânii prin deschizătura tunicii sale, pentru a arăta că ea cunoaşte tot ce este j misterios; în sfârşit, Bellori susține că Annibale Carracci îmbrăca voluptatea cu o rochie galbenă pentru a arăta că bucuriile pe care ea le procură se veştejesc foarte repede şi devin galbene precum paiul.
Dar uneori se ajunge la o exagerare atât de mare încât între imaginea reprezentată şi conceptul indicat nu mai rămâne nici o relație bazată pe o asociație de idei sau pe o noțiune intermediară care să se poată subsuma conceptului; semnul şi semnificația devin în întregime convenționale; ele se leagă între ele printr-o regulă arbitrară, aleasă la întâmplare; în acest caz, eu dau acestui gen de alegorie numele de alegorie simbolică. Astfel, trandafirul este simbolul discreției; laurul, cel al gloriei; ramura de palmier, cel al victoriei; cochilia, cel al pelerinajului; crucea, cel al religiei creştine; de aceeaşi categoric sunt legate toate semnificațiile proprii care sunt atribuite în mod direct culorilor: galbenul reprezintă falsitatea, albastrul fidelitatea etc. Asemenea simboluri îşi pot găsi o folosință frecventă în viață; ele nu semnifică nimic din punctul de vedere al artei; nu trebuie să vedem în ele decât nişte hieroglife sau un fel de scris chinezesc; trebuie să le includem în aceeaşi categorie Cu armoniile, cu desenele care servesc drept firmă pentru hanuri, cu cheia care îl face pe şambelan să se deosebească de ceilalți, cu şorțul de piele care ne face să-l recunoaştem pe miner. - Am putea, în sfârşit, să numim embleme unele simboluri, admise o dată pentru totdeauna ca atribute ale unui personaj istoric sau mitic ca un caracter al unei noțiuni personificate; este cazul animalelor Evanghelıştilor, bufnița Minervei. mărul lui Paris, ancora Speranței etc. Totuşi numele de emblemă se dă de obicei unor desene alegorice simple, însoțite de o inscripție explicativă, făcute a arăta prin intermediul văzului un adevăr moral oarecare; găsim colecții întregi de asemenea desene la J. Camerarius, la Alciatus şi la alții: cate o trecere spre alegoria poetică despre care vom vorbi mai încolo. - Sculptura, greacă corespunde intuiției: de aceea ea este estetică; sculptura hindusă corespunde conceptului: de aceea ea este doar simbolică.
Această apreciere asupra alegoriei se sprijină pe tot ce am spus despre esența artei; ea decurge în rnod riguros din acele considerații; dar ea este opusă direct judecății lui -Winckelamnn; aceasta este

departe de a considera alegoria ca fiind străină şi adesea nuizibilă artei: el nu mai conteneşte cu laudele la adresa ei şi chiar (vezi *Opere,* ed. germ. voi. 1, pag. 55 şi urm.) dă drept scop suprem al artei .reprezentarea de concepte generale şi de lucruri inaccesibile simțurilor". Cititorul este liber să aleagă una sau alta dintre opinii; cu toate acestea, trebuie să mărturisesc că citind la Winckelmann aceste considerații asupra metafizicii frumosului am constatat că poți să ai **gustul** cel mai ales, judecata cea mai sigură pentru a simți şi a aprecia frumusețea şi să nu fii mai puțin incapabil să pătrunzi şi să explici natura frumosului şi a artei, dintr-un punct de vedere abstract şi cu adevărat filosofic, la fel cum poți fi foarte bun şi virtuos, să ai o conştiință foarte delicată care rezolvă cazurile particulare cu rigoarea

unei balanțe de precizie, fără a fi capabil, pe aceste considerente, să pui pe baze filosofice şi să expui *in abstraclo* valoarea morală a' acțiunilor.
Cu totul altul este raportul dintre alegoric şi poezie; dacă, în arta plastică, alegoria este inadmisibilă, în poezie ea este foarte admisibilă şi foarte utilă. în arta plastică, într-adevăr, ea conduce de la datul intuitiv, de la obiectul apt pentru orice artă, la gândirea abstractă; în poezie, dimpotrivă, raportul este invers; aici ceea ce ne este oferit în mod direct prin intermediul cuvintelor este conceptul; or. scopul artistului este întotdeauna acela de a ne conduce de la concept la* intuiție, intuiție pe care imaginația auditoriului trebuie să-şi dea silința să o reprezinte. Dacă. în arta plastică, datul direct ne conduce la o percepție alta decât ea însăşi, aceasta nu poate fi decât o abstracție, căci numai abstractul nu poate fi reprezentat în mod imediat în ea: dar niciodată un concept nu trebuie să fie punctul de plecare şi nici comunicarea sa nu trebuie să fie scopul unei opere de artă. Dimpotrivă, în poezie, conceptul este cel care constituie materia, datul imediat, şi ne putem ridica foarte bine deasupra lui pentru a evoca o reprezentare **intuitivă** cu totul diferită în care scopul poeziei este atins. In trauma unui poem, este indispensabil să se recurgă la mai multe concepte sau la gândiri abstracte, care prin ele însele şi în mod direct nu sunt susceptibile de nici o reprezentare intuitivă: atunci ele sunt prezentate.intuiției adesea prin intermediul unui exemplu care poate fi subsumat gândirii abstracte. Acest fenomen se produce în **toate** expresiile figurate, metafore, comparații, parabole şi alegorii, aşa încât toți aceşti tropi nu se deosebesc între ei decât prin faptul că sunt prezentați într-uirmod mai mult sau mai puțin lung, mai mult sau mai PUțin explicit. în elocință comparațiile şi alegoriile de acest gen suni

de cel mai bun efect. Aşa cum Cervantes vorbeşte în cuvinte frumoase despre somn atunci când, pentru a exprima uşurarea pe care acesta o aduce durerilor morale şi corporale, spune: „Este o mantie care acoperă omul în întregime!" Ce frumoasă alegorie este acest vers al lui Kleist pentru a exprima faptul că filosofii şi gânditorii luminează genul uman:

Cei a căror lampă de noapte luminează lumea!

Câtă forţă şi câtă intensitate a viziunii în acea descriere homerică a'Aleei, zeiţa nenorocirilor şi a răzbunărilor: „picioarele sale sunt delicate; căci ea nu calcă niciodată pe pământ, ci merge numai pe capetele oamenilor" (//., XIX, 91). Ce efect puternic a produs Menenius Agripa cu fabula sa *Membrele şi Stomacul* asupra plebeilor retraşi pe Muntele Sacru! La începutiH cărţii a şaptea din *Republica,* în alegoria deja citată a peşterii, Platou dă o magnifică expresie unei dogme filosofice de o înaltă abstracţie! O altă alegorie cu un sens filosofic foarte profund este aceea a Persefonei care, pentru că a gustat dintr-o rodie în infern, este condamnată să rămână aici; acest mit este limpezit şi ilustrat în mod deosebit de consacrarea inestimabilă pe care i-a dat-o Goethe tratându-l ca episod în lucrarea sa *Triumful sensibilităţii.* Eu cunosc trei lucrări alegorice de largă respiraţie; prima mărturiseşte şi îşi arată intenţiile: este % incomparabilul *Criticon* de Baltazar Gratian; ea se compune dintr-o bogată ţesătură de alegorii legate între ele; acestea sunt pline de sens; este ca un veşmânt transparent care acoperă adevăruri morale şi care le comunică evidenţa intuitivă cea mai frapantă, în timp ce autorul ne uimeşte prin marea sa putere de creaţie. Celelalte două lucrări sunt mai voalate: este vorba despre *Don Quijotte* şi *Gulliver în ţara piticilor.* Prima ne prezintă sub formă alegorică viaţa unui om care, spre deosebire de alţii, renunţă să-şi urmărească numai propria fericire; el tinde spre un scop obiectiv şi ideal care îi domină gândirea, voinţa; astfel, el joacă în lume rolul unui personaj straniu. In cazul lui Gulliver este suficient să aplicăm domeniului moral tot ce spune el despre domeniul fizic pentru a ne da seama ce se află sub ficţiunea acelui *satirical rogue* (ştrengărie satirică), cum ar fi spus Hamlet. - Aşadar, în alegoria poetică, conceptul este întotdeauna dat şi se încearcă să fie făcut vizibil acest concept prin mijlocirea unei imagini; ca **urmare,** putem admite ca această alegorie să fie exprimată, sau cel puţin confirmată, printr-o imagine pictată; totuşi această imagine va fi privită nu ca o operă de artă, ci ca un semn şi ca o hieroglifă; ea nu va dovedi cu nimic valoarea autorului său ca pictor, ci doar ca poet. Este

cazul acelei frumoase viniete alegorice a lui Lavater, care trebuie să **facă** o atât de reconfortantă impresie asupra oricărui nobil campion al adevărului; aceasta reprezintă o mână care este înţepată de o viespe; ea tine o lumină, în flacăra căreia se ard musculiţele; dedesubt se poate citi deviza următoare:

Deşi ea arde aripile musculiţelor,
Deşi ea le distruge capetele şi micile lor creiere,
Lumina nu este mai puţin lumină;
Deşi înţepat de viespea furioasă,
Eu ţin lotuşi făclia.

Aceluiaşi gen îi aparţine şi acea piatră funerară care reprezintă o lumânare care tocmai a fost stinsă şi care încă fumegă, purtând

inscripția:
Abia când se stinge se poate vedea
dacă era din seu sau din ceară.

Este, în sfârşit, şi cazul acelui vechi arbore genealogic german; trebuie să se arate că ultimul descendent al unei foarte vechi familii a luat hotărârea de a trăi în abstinență şi în castitate perfectă şi de a lăsa astfel să se stingă neamul; el este reprezentant fiind gata să taie cu foarfecele rădăcinile copacului cu mii de crengi care îl va strivi prin căderea sa. In această categorie se încadrează în general imaginile alegorice despre care am vorbit, numite de obicei embleme; le-am putea defini ca fiind scurte fabule a căror morală este exprimată în cuvinte. - Toate alegoriile de această natură trebuie socotite ca făcând parte din poem, şi nu din pictură, şi tocmai acest lucru le justifică; execuția plastică rămâne aici întotdeauna pe planul al doilea, iar desenului i se cere numai să reprezinte obiectele în aşa manieră încât [s]a poată fi recunoscute. Dar, în poezie, ca şi în arta plastică, alegoria devine simbol de îndată ce între obiectul reprezentat intuitiv şi ideea abstractă pe care el o reprezintă nu mai este altă relație arbitrară. Cum orice reprezentare simbolică se sprijină practic pe o convenție: simbolul prezintă printre alte inconveniente şi pe acela de a-şi lăsa ^mnificația pradă uitării şi ofenselor timpului. Cine ar putea ghici, [u]'că nu ar şti dinainte, de ce peştele este simbolul creştinismului[1]?

Schopenhauer tace aici aluzie la un acrostih bine cunoscut: 'Iriocnx; Xpno;

[u] Yioq *X* (oxrip. cuvinte care înseamnă: „Iisus Hristos. fiul lui Dumnezeu.

Doar Champollion, cu siguranţă; căci nu este vorba decât despre o hieroglifă fonetică. De aceea astăzi Apocalipsa Sfântului loan este considerată drept alegorie poetică aproape în aceeaşi măsură cu basoreliefurile purtând inscripţia: *Magmis Deus sol Mithra,* despre care se discută fără încetare şi în zilele noastre.[1]

§51

Dacă acum, în acest studiu pe care l-am făcut până acum asupra artei în general, trecem de la artele plastice la poezie, este neîndoielnic că şi aceasta are drept scop manifestarea Ideilor, a gradelor de obiectivare a voinţei şi comunicarea lor auditoriului cu precizia şi cu forţa pe care le-au avut în concepţia poetului. Ideile sunt, prin esenţă, intuitive; dacă aşadar. în poezie, nu se exprimă direct prin cuvinte decât concepte abstracte, nu este mai puţin evident că scopul este acela de a-i arăta auditoriului, prin mijlocirea unor semne reprezentative ale acestor concepe, Ideile vieţii. Şi acest lucru nu este posibil decât dacă acest auditor îl sprijină pe poet cu prorpia sa imaginaţie. Dar pentru a îndrepta imaginaţia spre acest scop. conceptele abstracte; care sunt materia primă a poeziei, ca şi a prozei celei mai seci, trebuie să se grupeze de aşa manieră încât sferele lor să se întretaie şi, ca urmare, nici unul dintre ele să nu rămână în generalitatea şi abstracţia sa. Şi atunci o imagine intuitivă se substituie conceptelor în imaginaţie, imagine pe care poetul, prin mijlocirea cuvintelor, o adaptează întotdeauna din ce în ce mai mult la ceea ce îşi propune el să exprime. Aşa cum chimistul, combinând lichide cu totul limpezi şi transparente, obţine un precipitat solid, la fel şi poetul extrage din generalitatea abstractă şi transparentă a conceptelor, prin modul în care le uneşte, concretul, individualul, reprezentarea intuitivă. Căci Ideea nu poate fi cunoscută decât prin intuiţie; iar cunoaşterea Ideii este scopul oricărei forme de artă. Acea *maestria,* atât în poezie, cât şi în chimie, constă în a obţine, de fiecare dată. precipitatul avut în vedere. La aceasta servesc în poezie ■ numeroasele epitete care cuprind şi restrâng din ce în ce mai mult. *fy* până la a o face intuitivă, generalitatea fiecărui concept. Homer alătură aproape întotdeauna unui substantiv un adjectiv a cărui noţiune întretaie sfera primului concept, o diminuează imediat într-o

Mântuitorul" şi ale căior iniţiale compun cuvântul grecesc 'Ijc&uq, peşte, (n.t.)

' Ia acest paragraf se referă capitolul XXXVI al Suplimentelor, (n.a.)

măsură considerabilă şi o aduce cu atât mai aproape de intuiţie; de exemplu:

'Eu 8' E
vu^xa jj.eA.atav ETU ^ei8copov apovpav.

(Occidit vero in Oceanum splendidum lumen solis, trahens noctem nigram super almam terram.)

Sau:

Ein saufter Wind vom blauen Himmel weht,
Die Myrte still und hoch der Lorbeer steht.

(Un vânt blând adie din cerul albastru.
Mirtul tace, iar laurul se înalţă nemişcat.)

Cât de bine evocă aceste versuri, cu puţine noţiuni, în imaginaţie întregul farmec al climatului meridional!

Două elemente auxiliare importante ale poeziei sunt ritmul şi rima. Nu pot să dau nici o explicaţie a minunatei lor puteri, decât doar aceea că facultatea noastră de reprezentare, esenţialmente subordonată

timpului, capătă prin aceasta o forță cu totul deosebită care ne face să simțim în interiorul nostru fiecare sunet care revine la intervale regulate şi ne face să intrăm în rezonanță cu el. Prin aceasta, în primul rând, ritmul şi rima sunt un mijloc de a pune stăpânire pe atenția noastră, căci astfel urmărim povestea cu o şi mai mare plăcere; în plus, acestea creează în noi o stare de spirit eliberată de orice constrângere, anterioară oricărei judecăți, şi care ne determină să încuviințăm ceea ce ni se recită. Prin acesta, povestea câştigă o anumită putere emfatică şi persuasivă, independentă de principiile oricărei rațiuni.
Prin generalitatea materiei de care ea dispune pentru a exprima Ideile, adică prin generalitatea conceptelor, poezia se întinde într-un domeniu imens. Natura întreagă, Ideile la orice nivel pot fi exprimate de ea; şi, după Ideile pe care le exprimă, ea este când descriptivă, când narativă, când pur dramatică. Dacă, în exprimarea gradelor 'nterioare ale obiectității voinței, artele plastice sunt superioare Poeziei, pentru că natura inconştientă şi pur animală îşi manifestă [a]Pi'oape întreaga ființă într-un singur moment care nu trebuie să fie scăpat; dimpotrivă, omul, care nu se manifestă numai prin postura şi

expresia fizionomiei sale, ci printr-un şir de acţiuni şi, de asemenea, gânduri şi afecte concomitente, omul este obiectul principal al poeziei; iar în acest domeniu, nici o artă nu este capabilă să egaleze poezia; căci ea are ceea ce le lipseşte artelor plastice, dezvoltarea progresivă.
Exprimarea Ideii, care este gradul cel mai înalt al obiectităţii voinţei, adică descrierea omului în Şirul continuu al aspiraţiilor şi acţiunilor sale, acesta este aşadar scopul înalt al poeziei. Fără îndoială, experienţa şi istoria ne invită şi ele să cunoaştem omul; însă ele ne arată oamenii mai degrabă decât omul; adică ele ne furnizează noţiuni empirice asupra modului în care oamenii se comportă unii faţă de alţii, noţiuni din care putem deduce reguli pentru propriul nostru comportament, mai degrabă decât ne deschid perspective profunde asupra naturii intime a omenirii. Totuşi, acest al doilea gen de studii nu este deloc interzis istoricului; dar de fiecare dată când istoria sau experienţa, individuală ne fac cunoscută natura umanităţii, noi deja avem formată o părere fie despre faptele experienţei, fie despre faptele istorice, în calitate de artişti şi de poeţi, după Idee, şi nu după fenomen; din punct de vedere absolut, şi nu din punct de vedere relativ. Experienţa personală este o condiţie necesară pentru a înţelege poezia, ca şi istoria, căci ea este ca un dicţionar al limbii pe care o vorbesc şi una, şi cealaltă. Dar istoria este pentru poezie ceea ce este portretul pentru tabloul istoric; prima ne dă adevărul particular, cea de a doua adevărul general; prima are adevărul fenomenului, iar fenomenul este o dovadă în sprijinul acestui adevăr; cea de a doua are adevărul Ideii, care nu reiese din nici un fenomen particular, ci din toate în general. Poetul pune, în mod preferenţial şi intenţionat: caractere importante în situaţiile importante; istoricul ia, aşa cum se succed ele, situaţii şi caractere. El trebuie să trateze şi să aleagă circumstanţele şi persoanele nu după adevărata lor semnificaţie intimă, aceea care exprimă ldeea, ci după semnificaţia lor exterioară, aparentă, relativă, care constă în rezultat şi în consecinţe. El nu trebuie să privească lucrurile îri ele însele, după caracterul şi valoarea lor esenţiale, ci în raport cu relaţiile lor, cu înlănţuirea lor, cu influenţa lor asupra viitorului şi mai ales asupra epocii cu care el este contemporan. De aceea, el nu va omite niciodată o acţiune mai puţin semnificativă, şi chiar foarte obişnuită, dacă ea este aceea a unui rege; căci ea are urmări şi influenţă. Dimpotrivă, el nu acordă nici o atenţie unor acţiuni foarte semnificative în sine întreprinse de persoane particulare, fie ele chiar şi dintre cele mai distinse, dacă nu au nici o

urmare, nici o influenţă. Căci obiectul studiului său se sprijină pe incipiul raţiunii şi sesizează fenomenul a cărui formă este acest principiu.
Poetul, dimpotrivă, cuprinde ldeea, esenţa umanităţii, în afara oricărei relaţii, în afara timpului; pe scurt, el sesizează obiectitatea adecvată a lucrului în sine la gradul său cel mai înalt. Fără îndoială, chiar ţinând seama de punctul de vedere pe care istoricul trebuie să-l adopte în mod necesar, este incontestabil că esenţa intimă, importanţa fenomenelor, nucleul ascuns sub aceste tegumente nu pot dispare cu totul; în orice caz, ele pot fi găsite şi recunoscute de cel care le caută, tot ce are o importanţă absolută, şi nu relativă, mă refer la dezvoltarea particulară a Ideii, se va întâlni mult mai exact şi mai clar în poezie

decât în istorie; de aceea, oricât de paradoxal ar părea acest lucru, trebuie să atribuim mult mai mult adevăr intrinsec, real, intim primeia decât celei de a doua. Istoricul, într-adevăr, trebuie, pentru circumstanțele individuale, să urmeze fidel viața şi să vadă cum se derulează ele în timp prin şjruri de cauze şi efecte care se întretaie în mii de feluri; dar lui îi este imposibil să posede toate datele, să fi văzut tot, să fi învățat tot; în fiece clipă, lui îi scapă originalul tabloului său sau acesta este înlocuit de un model fals, şi aceasta destul de frecvent încât cred că pot să spun că, în istorie, există mai mult fals^ decât adevăr. Poetul dimpotrivă a perceput ldeea din punctul de vedere determinat pe care îl are în fața ochilor în momentul actual; el îşi obiectivează în ea natura propriului său eu, în fața ochilor lui; cunoaşterea sa, aşa cum am spus mai sus când am vorbit despre sculptură, este pe jumătate a priori; modelul său stă în fața spiritului său, ferm, clar, în plină lumină şi nu-i scapă niciodată; de aceea, el nu poate arăta în oglinda spiritului lui ldeea pură şi clară şi descrierea ei până la cele mai mici amănunte, fiind adevărată ca viața însăşi.' Marii

Se înțelege că mă refer întotdeauna exclusiv la adevăratul poet, atât de rar şi atât de mare, şi că mă preocupă foarte puțin acea mulțime insipidă de poeți mediocri, făcători de rime şi cântători de poveşti, care mai ales astăzi sunt atât de numeroşi în Germania şi cărora ar trebui să li se strige în urechi:

.......Mediocribus esse poetis
Non homines, non Di, non concessere columnae.

Ar trebui chiar să vedem în mod serios în cât de mare măsură aceşti poeți mediocri şi-au pierdut timpul şi i-au făcut şi pe alții să şi-1 piardă, câtă hârtie au stricat, cât de nefastă este influența lor. Pe de altă parte, într-adevăr, publicul caută "itodeauna cu aviditate ceea ce este nou; pe de altă parte, el este înclinat în mod firesc catre absurd şi platitudine, ca spre ceva conform cu natura sa: .de aceea operele Poeților mediocri îl îndepărtează de adevăratele capodopere; ei subminează •neracătoarea influență a geniului; ei corup din ce în ce mai mult gustul şi astfel

istorici ai antichității sunt aşadar poeți, în ce priveşte detaliul, atunci când datele le lipsesc, de exemplu în privința celor spuse de eroi; atunci maniera lor de a trata subiectele se apropie de genul epic; dar acest lucru dă unitate descrierilor lor şi le face să rămână fidele adevărului intim, chiar şi în cazul în care adevărul exterior le era necunoscut sau fusese alterat. Şi dacă, mai sus, comparam istoria cu portretul în pictură, în opoziție cu poezia, care corespunde picturii istorice, vedem acum că istoricii antici respectă principiul lui Winckelmann care prevede că portretul să idealizeze individul; istoricii, într-adevăr, descriu particularul în aşa fel încât să iasă în evidență latura umanității care se manifesta în **el;** cei moderni, dimpotrivă, cu excepția unui mic număr dintre ei, ne prezintă doar „o ladă de gunoi, o cameră cu vechituri" şi cel mult „o acțiune strălucitoare sau un eveniment politic". - De aceea, celui care vrea să cunoască umanitatea în esența ei, în Ideea ei, întotdeauna identică în manifestările şi dezvoltările ei, operele marilor şi nemuritorilor poeți îi vor oferi o imagine mult mai fidelă şi mai precisă a acesteia decât ar putea-o face istoricii; căci, chiar şi cei mai buni dintre aceştia din urmă sunt, ca poeți, departe de a fi poeți şi în plus ei nu au libertate de mişcare. Din acest punct de vedere, putem clarifica raportul dintre istoric şi poet prin comparația care urmează. Istoricul pur şi simplu, care lucrează numai pe bază de date sigure, seamănă cu un om care, fără a avea nici o cunoştință de matematică, calculează prin desene raporturile dintre nişte figuri găsite întâmplător; rezultatul, la care el ajunge în mod empiric, este viciat de toate greşelile figurii desenate; poetul, dimpotrivă, este precum matematicianul care construieşte aceste raporturi a priori, în intuiția pură, şi care le exprimă nu aşa cum sunt ele în figura desenată, ci cum sunt în ideea pe care acest desen trebuie să o reprezinte. - De aceea, Schiller spune:.

Was sich nie und nirgends hat begeben,
Das allein veraltet nie.'

împiedică progresele vremii. De aceea, critica şi satira ar trebui, (ară menajamente şi iară milă, sâ-i biciuiască până când, pentru propriul lor bine, să fie determinați să citească opere bune în timpul lor liber decât să scrie opere proaste. Căci. dacă nepriceperea unui ignorant a putut să-1 înfurie pe paşnicul zeu al Muzelor într-atât încât să-1 sfâşie pe Marsyas. nu văd pe ce şi-ar putea baza poezia mediocră pretenția de a fi tolerată.

,.Ceea ce nu s-a întâmplat nicăieri şi niciodată, numai aceasta nu îmbătrâneşte."

pin punctul de vedere al cunoaşterii intime a naturii umane, eu chiar aş atribui biografiilor, şi în special autobiografiilor, o valoare mai mare decât istoriei propriu-zise, cel puțin aceleia care este tratată în mod obişnuit. Pe de o parte. într-adevăr, pentru primele, datele sun[1]. mai direct şi mai complet legate decât pentru cea de a doua; pe de altă parte, în istoria propriu-zisăî nu acționează atât oamenii, cât popoarele si armatele; cei câțiva indivizi care sunt prezentați apar atât de îndepărtați, cu un anturaj şi o suită considerabile; în plus ei sunt îmbrăcați în haine oficiale atât de rigide, în armuri atât de grele şi **atât** de inflexibile, încât într-adevăr este foarte greu să fie recunoscute mişcările omeneşti prin toate aceste obstacole în calea vederii. Dimpotrivă, o biografie fidelă ne arată într-o sferă îngustă **felul** de a acționa al omului cu toate nuanțele şi formele sale, înțelepciune, virtute, sfințenie, la unii, prostie, josnicie, răutate, la **majoritatea,** iar

la alții şi ticăloşia. Să adăugăm că aici, din punctul de vedere **care** ne preocupă, adică din punctul de vedere al semnificației intime a fenomenului, este absolut indiferent să ştim dacă circumstanțele în care se desfăşoară acțiunea sunt mici sau mari, dacă este vorba **despre** bucata de pământ a unui țăran sau despre un regat; toate acestea, tară importanță în sine, nu devin importante decât în măsura în care **voința** este afectată de ele. Un motiv nu are importanță decât prin relația sa cu voința; dimpotrivă, relația pe care el o întreține ca obiect cu celelalte obiecte nu trebuie luată în considerație. Aşa cum un cerc cu circumferința de un deget şi unul cu diametrul de 40 de milioane de mile **au** exact aceleaşi proprietăți geometrice, la fel întâmplările şi istoria unui sat şi aceea a unui imperiu sunt în mod esențial aceleaşi; şi astfel putem, la fel de uşor şi în istoria unuia şi în aceea a celuilalt, să studiem şi să cunoaştem umanitatea. De aceea, cei care cred că autobiografiile nu sunt decât înşelătorii şi disimulări se înşală. Minciuna (deşi peste tot posibilă) este poate mai greu de realizat aici decât în altă parte; disimularea este mai uşoară în special în simpla conversație şi. oricât de paradoxal ar părea, ea este mai greu de realizat într-o scrisoare. Când scrie o scrisoare, omul, singur -cu el însuşi, vede în el şi nu în afară; el nu poate să pună în fața sa ceea ce [e]ste străin şi îndepărtat, adică gradul de impresie produs asupra celui [Ca]ruia îi scrie; acesta din urmă, dimpotrivă, liniştit, aflat într-o stare ®[&] Spirit necunoscută celui dintâi, parcurge scrisoarea, o reciteşte xle mai multe ori şi în momente diferite şi reuşeşte întotdeauna până la [u]"~nă să descopere cu uşurință gândirea secretă pe care **ace? ta** o conține. Prin cărțile unui autor putem cunoaşte foarte uşor ce fel de

om este el, pentru că circumstanțele despre care vorbim au în acest caz o valoare şi mai puternică, şi mai cuprinzătoare; iar într-o autobiografie este atât de dificil să înşeli încât poate că nu există nici una care să nu fie mai adevărată decât orice istorie scrisă. Omul care îşi descrie viața o vede în ansamblul ei şi în mare; detaliul i se pare mic, ceea ce este apropiat se îndepărtează, ceea ce este depărtat se apropie, menajamentele dispar; el se supune spovedaniei, şi aceasta de bună voie; în acest caz, spiritul minciunii nu mai poate pune stăpânire atât de uşor pe el; căci în fiecare om există şi o înclinație de a spune adevărul, pe care el trebuie mereu să o înăbuşe pentru a minți; or, în situația de care ne ocupăm, această inclinație a căpătat o forță deosebită. Raportul dintre o biografie şi istoria popoarelor poate *"\ uşor înțeles prin următoarea comparație. Istoria ne arată omenirea aşa cum natura ne arată un peisaj din înaltul unui munte; vedem multe lucruri dintr-o singură privire, spații întinse, mase mari; dar nici un obiect nu este nici distinct, nici recognoscibil în particularitățile sale esențiale; biografia, dimpotrivă, ne face să-1 vedem pe om aşa cum vedem natura, când o studiem trecând de la copaci la plante, la pietre, la ape. Dar aşa cum pictura de peisaj, în care artistul ne face să vedem natura prin ochii lui, ne înlesneşte cunoaşterea Ideilor sale şi ne transpune în acea stare favorabilă de contemplație pură, independentă de voință, la fel, în ceea ce priveşte expresia Ideilor pe care încercăm să le căutăm în istorie şi în biografii, poezia este cu mult superioară acestor două feluri de scrieri; căci geniul poetic ne prezintă, ca să spunem aşa, o oglindă care face ca imaginile să fie mai limpezi; în această oglindă sunt concentrați şi puşi într-o lumină puternică esențialul şi semnificativul; contingentul şi eterogenul sunt suprimați.' Reprezentarea Ideii de umanitate, reprezentare care este scopul poetului, este posibilă în două moduri: sau poetul este el însuşi obiectul său; este ceea ce se întâmplă în poezia lirică, în compoziția în versuri propriu-zisă: scriitorul ne descrie propriile sale sentimente despre care are o puternică intuiție; de aceea, în ce priveşte obiectul său, acest gen are, prin esență, o anumită subiectitate: - sau poetul este cu totul străin de obiectul scrierilor sale; este cazul tututror celorlalte genuri poetice, în care scriitorul se ascunde mai mult sau mai puțin în spatele subiectului său şi sfârşeşte prin a dispărea complet. în romanță, poetul Iasă încă să transpară, prin tonul şi alura generală a ansamblului, propriile sale sentimente; mult mai obiectivă decât cântecul, ea păstrează totuşi ceva subiectiv, care se diminuează şi mai

[1] Vezi capitolul XXXVIII al *Suplimentelor,* (n.a.)

mult în idilă, mai mult decât în roman, dispare aproape cu totul în genul cu adevărat epic şi sfârşeşte prin a nu mai lăsa nici o urmă în dramă, care este genul de poezie cel mai obiectiv şi în multe privințe cel mai perfect şi cel mai dificil. Genul liric este, din acelaşi motiv, cel mai uşor; şi dacă arta nu aparține decât geniului rar şi pur, totuşi chiar şi un om cu totul modest, dacă este, efectiv, exaltat de o impresie puternică sau o bruscă inspirație a spiritului său, va putea compune o odă frumoasă; căci pentru aceasta nu-i trebuie decât o intuiție promptă a sentimentelor sale într-un moment de exaltare. Pentru a dovedi acest lucru, este suficient să amintim de toate acele cânturi lirice ale unor indivizi rămaşi de altfel necunoscuți, în special

cântecele populare, din care avem o excelentă culegere în *Wutiderhorn,* şi de asemenea acele numeroase cântece de dragoste şi altele, în toate limbile. într-adevăr, acest gen de poezie constă în sesizarea unei impresii de moment şi materializarea ei în vers. Totuşi, în poezia lirică, dacă este vorba despre un poet adevărat, acesta exprimă în opera sa natura intimă a întregii omeniri. El simte şi exprimă cu putere tot ceea ce milioane de fiinţe din trecut, din prezent şi din viitor au simţit sau vor simţi în aceleaşi situaţii care se repetă fără încetare. Aceste situaţii, prin eterna lor reîntoarcere, durează tot atâta timp cât şi omenirea însăşi şi trezesc întotdeauna aceleaşi sentimente. De aceea producţiile lirice ale poetului adevărat continuă să trăiască, de-a lungul veacurilor, vii, adevărate şi tinere. Poetul este aşadar rezumatul omului în general; tot ce a făcut vreodată să bată inima unui om, tot ceea ce natura umană, într-o anumită împrejurare, face să izbucnească din ea, tot ce a sălăşluit şi a stat ascuns vreodată într-un piept omenesc, aceasta este materia pe care o modelează el, aşa cum face şi cu tot restul naturii. De^ceea poetul este capabil, în acelaşi timp, să cânte voluptatea şi subiectele mistice, să fie Anacreon sau îngerul Silesius, să scrie tragedii sau comedii, să schiţeze un caracter ales sau obişnuit, în funcţie de capriciul sau vocaţia lui. De aceea nimeni nu poate să-i comande să fie nobil şi elevat, moral, pios, creştin, sau una, sau alta; şi mai puţin i se poate reproşa că este aşa şi nu altfel. El este oglinda omenirii, căreia i se poate reproşa că este aşa Şi nu altfel. El este oglinda omenirii, căreia îi pune în faţa ochilor toate sentimentele de care este plină şi însufleţită.

Să examinăm acum mai îndeaproape natura cântului propriu-zis şi pentru aceasta să luăm ca exemple modele perfecte şi aproape pure, şi "u dintre cele care se întretaie cumva cu un alt gen, precum romanţa, e'egia, imnul, epigrama etc; iată ce vom găsi drept caracter propriu al

cântului, în accepția sa cea mai restrânsă; subiectul voinței, adică propria sa voință, umple conștiința autorului, adesea ca o voință liberă și pașnică (bucurie), dar mai adesea ca o voință împiedicată să se manifeste (tristețe), întodeauna afecțiune, suferință, stare pasională. Totuși, alături de această stare, și în același timp cu ea, privirile pe care el le aruncă asupra naturii îi dau poetului conștiința de sine însuși ca subiect al unei cunoașteri pure independente de voință; calmul de nezdruncinat al sufletului pe care el îl resimte atunci contrastează și mai mult cu tulburarea voinței sale întotdeauna maladivă și întotdeauna avidă. Sentimentul acestui contrast și al acestor reacții este tocmai ceea ce exprima cântul și care constituia mai ales inspirația lirică. în această stare, cunoașterea pură vine la noi pentru a ne elibera de voință și de tulburarea ei; ne lăsăm în voia ei, dar numai pentru un moment; întotdeauna voința apare din nou pentru a ne smulge din contemplația liniștită, pentru a ne face să ne reamintim interesele noastre personale. Dar tot întotdeauna, ~ frumusețea apropiată a ceea ce ne înconjoară vine la rândul său pentru a ne fermeca și a ne smulge voinței, pentru a ne dărui cunoașterii pure și eliberate de orice voință. Iată de. ce în cânt și în inspirația lirică domină mai întâi voința (imaginile interesate și personale) și apoi pura contemplație a naturii înconjurătoare; aceste două elemente se combină în mod admirabil. Se caută și se imaginează raporturi între acestea două; starea subiectivă, afectarea voinței, își dă culoarea sa naturii contemplate și reciproc. Adevăratul cânt este expresia acestor sentimente astfel combinate și împărtășite. Pentru a înțelege prin exemple această dedublare abstractă a unei stări care este departe de a fi abstractă, putem lua una dintre nemuritoarele poezii ale Iui Goethe; ca foarte potrivite acestui scop, recomand doar câteva: *Tânguirea pastorului, Bun venit și Despărțire, Către Lună, Pe mare, Impresii de toamnă.* Cântecele propriu-zise cuprinse în *Wunderhorn* sunt, de asemenea, exemple foarte bune, mai ales cel care începe astfel: „O Bremen, trebuie așadar să te părăsesc!" Ca parodie comică și reușită a caracterului liric, voi menționa un câtec remarcabil al lui Voss; el descrie în aceasta starea de spirit a unui muncitor beat căzând de pe un turn și care, în cădere, observă că orologiul turnului arată ora 11 și jumătate; ceea ce este într-adevăr o cunoaștere străină situației în care se afla el și prin urmare independentă de voința lui. - Cine va împărtăși împreună cu mine părerea pe care am emis-o mai devreme în legătură cu inspirația lirică va fi de asemenea de acord că ea este exact concepția intuitivă și poetică a unei propoziții pe care am spus-o

■ **dizertația** mea despre *Principiul rațiunii,* și pe care am **relatat-o** Heia în scrierea de față. adică faptul că identitatea dintre subiectul cunoașterii și subiectul voinței poate fi numită miracolul *%a.x'* £^cr/r|V **(Wjn** excelență); forța poetică a cântului se bazează în ultima analiză adevărul acestei propoziții. - în decursul vieții, aceste două subiecte sau, ca să vorbim pe înțelesul tuturor, capul și inima, se separă din ce în ce mai mult; omul face din ce în ce mai mult distincție între sensibilitatea sa subiectivă și cunoașterea sa obiectivă. La copil, acestea încă se confundă; el de-abia știe să distingă în lumea exterioară care îi înconjoară și în care el este, ca să spunem așa, cufundat. La omul tânăr, fiecare percepție acționează înainte de toate asupra sensibilității, asupra stării sufletești intime, mai mult,ₜ se

confundă cu ele; Byron ne-o spune în versuri foarte frumoase:
/ live not in myself, but I become
Portion ofthat around me; and to me
High ***mountains*** *are a feeling.*'
Ca urmare tânărul este atât de puternic legat de aparențele fenomenale şi nu poate depăşi poezia lirică; poezia dramatică este caracteristica vârstei mature. în ce-1 priveşte pe bătrân, el va putea cel mult să producă poeme epice, precum Homer sau Ossian; la bătrânețe, oamenilor le place întotdeauna să povestească.
Celelalte genuri de poezie, fiind mai obiective (este vorba despre roman, despre epopee şi despre dramă), au de îndeplinit două condiții pentru a-şi atinge obiectivul, adică pentru a exprima Ideea de unanimitate; pe de o parte, trebuie să conceapă într-un mod precis şi complet caracterele semnificative; pe de alta. trebuie să inventeze situații semnificative, capabile să pună în lumină aceste caractere. I se întâmplă acelaşi lucru ca şi chimistului; acesta trebuie nu numai să reprezinte într-un mod limpede şi adevărat corpurile simple şi principalii lor compuşi; trebuie ca el să facă proprietățile vizibile, punând aceste corpuri în contact cu reactivi potriviți; astfel şi poetul trebuie nu numai să ne prezinte caractere semnificative cu o exactitate Ş' un adevăr care reprezintă natura, ci şi, dacă vrea să ne facă să le înțelegem în întregime, să le pună în situații în care ele să-şi poată atinge deplina dezvoltare şi să se arate sub forma lor cea mai perfectă ?' mai stabilă; este ceea ce se numeşte situații semnificative sau
„Eu nu trăiesc în mine însumi: eu devin o parte din ceea ce mă înconjoară.
[la]**r pentru** mine munții înalți sunt **o** stare sufletească." (Childe Harold. **III)**

r
s
e
f
c
f
u
a
E
c
d
u
j'
s<
îl
îl
e
critice. în viață şi în istorie, guvernate de întâmplare, aceste situ deosebite nu se produc frecvent şi de altfel izolarea lor face ca ele se confunde şi să dispară în mijlocul masei evenimentelor curente, aceea romanul, epopeea, drama trebuie să se deosebească de reali nu mai puțin prin importanța situațiilor decât prin dispunere; crearea caracterelor; să remarcăm totuşi că situațiile şi caracterele ne pot trezi emoții estetice decât dacă sunt înzestrate cu un ade absolut; lipsa de unitate în caractere, contradicțiile, dezacordul natura, imposibilitatea sau, ceea ce nu este deloc mai birij neverosimilitatea situațiilor, chiar şi în detaliu, sunt la fel de şocăm în poezie precum un desen rău executat, o perspectivă neregulată sa o lumină distribuită necorespunzător în pictură. Noi cerem artei,

într-uh caz. şi în celălalt, să fie oglinda fidelă a vieţii, a umanităţii şi realităţii; ea nu trebuie decât să le dea mai multă limpezime prj descrierea caracterelor şi mai mult relief prin dispunerea situaţii!
Arta, sub toate formele sale, are aşadar întotdeauna drept se exprimarea Ideii; ceea ce distinge diferitele ,arte este gradul obiectivare a voinţei, reprezentat de Idee în fiecare dintre ele; aceasta depinde şi materia proprie fiecărei arte; de aceea artele, ch| şi cele mai deosebite, se pot explica prin examinarea Jor în parai Astfel, de exemplu, pentru a înţelege în mod adecvat Ideea de apă, ^ este suficient să o vedem nemişcată îhtr-un heleşteu sau chiar curgâj în albia unui râu; trebuie să o examinăm şi în condiţii particulare, prezenţa forţelor contrare care ne permit să-i observăm td proprietăţile. De aceea o admirăm când curge, clocoteşte, face spu şi ţâşneşte în sus, când se sparge în cădere sau se înalţă într-un j puternic, datorită unei constrângeri artificiale, numai în aceste condij diferite ea îşi.arată caracterul sub diferitele sale aspecte, rămânâi însă cu totul aceeaşi şi identică cu ea însăşi; nju este mai puţin 1 natura ei să ţâşnească în aer decât să fie nemişcată şi să reflecte cer« ea este indiferentă la aceste stări şi se pretează la ele după împrejuriB Or, ceea ce inginerul face pentru lichide şi arhitectul pentru solidj poetul, în dramă sau în epopee, face pentru Ideea de umanitate. *Tom* artele au drept scop comun acela de a dezvolta şi a lămuri Ideea efl constituie opera de artă, voinţa la fiecare grad al obiectivării sajl Viaţa umană, aşa cum ne-o prezintă cel mai adesea realitatef seamănă cu apa pe care o vedem de obicei în heteşteu sau în fluvii însă în roman, în epopee, în tragedie, poetul îşi alege caracterele şi l[6] plasează în situaţii în care trăsăturile lor distinctive să se dezvolte ifl bine, adâncurile sufletului uman să iasă la lumină şi să poatljfl

observate în acţiuni deosebite şi semnificative. **în** acest mod poezia **ibtectivează** Ideea de unanimitate, care. lucru remarcabil, apare cel **mai** limpede în caracterele cele mai individuale.
Tragedia este considerată pe bună dreptate drept cel **'mai eleval** i>en poetic, atât pentru dificultatea execuţiei, cât şi pentru măreţia **impresiei** pe care ea **o** produce. Dacă vrem să înţelegem ansamblul consideraţiilor prezentate în această lucrare, trebuie să se ţină seama de faptul că obiectul acestei forme superioare a geniului poetic este acela de **a** ne arăta latura înspăimântătoare **a** vieţii, durerile tară nume. angoasele omenirii, **triumful** celor **răi,** puterea unui hazard care poate **să-şi bată joc de noi, înfrângerea** sigură a **dreptăţii şi** a **nevinovăţiei:'** ««**asini în** aceasta **un** simbol semnificativ al naturii lumii şi **al existenţei.** Ceea ce vedem aici este voinţa luptând cu ea însăşi. în întreaga grozăvie a unui asemenea conflict. La acest grad suprem al **obiectităţii** sale. conflictul se. produce în modul cel **mai** complet. Tragedia **ni-l** arată descriindu-ne suferinţele omeneşti, **fie** că **ele** provin **din** hazardul şi din eroarea care guvernează lumea sub forma unei necesităţi inevitabile şi cu o perfidie care ar putea **fi considerată** aproape o persecuţie voită, **fie** că îşi au sursa în natura însăşi a omului. **în** amalgamul de acţiuni şi de voliţiuni ale indivizilor. în perversitatea majorităţii dintre ei. Voinţa care există şi se manifestă la toţi oamenii este una. însă manifestările sale se **luptă** între ele şi **se** sfâşie unele **pe** altele. Fia apare mai mult sau mai puţin **puternică în funcţie** de indivizi, mai mult sau mai puţin însoţită de raţiune, mai **piuit** sau mai puţin temperată de lumina cunoaşterii. în sfârşit. în fiinţele excepţionale, cunoaşterea, purificată şi înălţată de chiar

suferinţa, ajunsă la acel grad în care lumea exterioară, valul **Mayei,** *nu*
o mai poale influenţa, unde vede clar prin forma fenomenală sau
principiu de individuaţie. Atunci egoismul, consecinţă a acestui
principiu, dispare odată **cil** eh ..motivele"', altădată atât de puternice.
•Şi pierd puterea, iar în locul lor. cunoaşterea perfectă a lumii.
acţionând ca **un** calmant al voinţei, aduce resentimente, renunţarea şi
chiar abdicarea de ia voinţa de a trăi. Ca urmare. **în** tragedie, **vedem**
caracterele cele mai nobile renunţând, după îndelungi frământări şi
suferinţe, **la scopurile** urmările cu atâta ardoare până atunci.
sacrificându-şi pentru **totdeauna** bucuriile vieţii sau chiar îndepărtând
c'e bună voie şi cu bucurie povara existenţei. Aşa face *Prinţul*
statornic **al** lui Calderon. aşa face Margareta din *Faust.* aşa face
Hainlet; Horatio ar vrea şi el să-i urmeze exemplul, însă Harnici îi
Porunceşte **să** trăiască, să mai suporte o vreme durerile acestei lumi

neospitaliere, pentru a povesti despre soarta prietenului său şi a_j
justifica memoria. Aşa fac *Fecioara din Orleans* şi *Logodnica din Messina.* Toate aceste personaje mor purificate prin suferinţă, adică atunci când voinţa de a trăi este deja moartă în ele. In *Mahomel* al lui Voltaire, ultimele cuvinte pe care Palmyra muribundă i Ie adresează lui Mahomet arată în mod expres .acest lucru:
„Tu trebuie să domneşti; lumea este făcută pentru tirani." Dacă, dimpotrivă, am cere tragediei să practice ceea ce se numeşte justiţia poetică, ar însemna să nesocotim în întregime esenţa tragediei, şi chiar esenţa acestei lumi terestre. Doctorul Samuel Johnson, în critica pe care o face asupra câtorva drame ale **lui** Shakespeare, nu s-a temut să exprime o cerinţă atât de absurdă. El îi reproşează poetului că a dispreţuit întru totul justiţia. Este adevărat, căci ce crimă au comis Ofelia, Desdemona, Cordelia? Dar numai nişte spirite pline de un plat optimism de protestant şi de raţionalist pot reclama această justiţie în dramă şi nu pot găsi plăcere fără ea! Care este aşadar adevărata semnificaţie a tragediei? Aceea că eroul nu ispăşeşte păcatele sale individuale, ci păcatul originar, altfel spus crima existenţei însăşi.
Calderon o spune foarte deschis:
Pues el delito mayor
Del hombre es haber nacido.
(Căci crima cea mai mare a omului este aceea de a se fi născut.)
Iată ce observaţie mai am de făcut în legătură cu maniera de a trata tragedia. Subiectul principal este în mod esenţial ilustrarea unei mari nefericiri. Mijloacele diferite prin care poetul ne prezintă această imagine se reduc la trei, în pofida numărului lor mare. El poate imagina, drept cauză a nenorocirilor altuia, un caracter de o perversitate monstruoasă, Richard al III-lea de exemplu, Iago **îrt** ***Othello,*** Shylock în *Negustorul din Veneţia,* Franz Moor,* *Fedra* **lui** Euripide, Creon în *Antigona* şi multe altele, nenorocirea poate proveni şi dintr-un destin orb, adică din hazard şi din eroare; tipul acestui gen este *Edip rege* al lui Sofocle, sau *Trahinienele,* şi în general majoritatea tragediilor antice; dintre tragediile'moderne ne pot servi ca exemple *Romeo şi Julieta, Tancred* de Voltaire şi *Logodnica din Messina.* în sfârşit, catastrofa poate fi provocată pur şi simplu de situaţia reciprocă a personajelor, de relaţiile lor; în acest din urmă caz, nu este nevoie nici de o greşeală funestă, nici de o coincidenţa

traordinară, nici de un caracter ajuns la limitele perversităţii

leneşti; caractere ca acelea care se întâlnesc în fiecare zi, în cadrul j circumstanţe obişnuite, sunt, unele faţă de altele, în situaţii care le determină în mod fatal să-şi pregătească unele altora în mod conştient soarta cea mai funestă, tară ca greşeala să poată fi atribuită , sjcmranţă unora sau altora. Acest procedeu dramatic mi se pare infinit mai bun decât precedentele două; căci el ne prezintă culmea nenorocirii nu ca o excepţie provocată de circumstanţele anormale sau de caractere monstruoase, ci drept o urmare simplă, naturală şi aproape necesară a comportamentului şi a caracterelor umane, astfel încât asemenea catastrofe capătă, datorită facilităţii lor, o înfăţişare de temut şi pentru noi. Celelalte două procedee ne arată şi ele condiţia lamentabilă a unora şi răutatea monstruoasă a celorlalţi; dar forţele ameninţătoare ne apar ca îndepărtate şi nutrim întreaga speranţă să ne sustragem lor fără a fi obligaţi să recurgem la renunţare; dimpotrivă acest al trerlea procedeu tragic ne arată forţele duşmănoase ale oricărei fericiri şi ale oricărei existenţe în condiţiile în care acestea ar putea oricând şi foarte uşor să ne atingă şi pe noi; vedem cele mai mari catastrofe provocate de complicaţii în care propria noastră soartă ar putea fi în mod firesc amestecată şi de acţiuni pe care noi înşine am putea fi capabili să le comitem, aşa încât să nu putem acuza pe nimeni de săvârşirea unei nedreptăţi împotriva noastră; atunci ne simţim înfioraţi şi ne vedem deja în mijlocul chinurilor iadului. Dar acest gen de tragedie este şi cel mai dificil; într-adevăr, în acest caz trebuie produs efectul cel mai considerabil cu mijloacele şi mobilurile cele mai mici, numai prin măiestria aranjamentului şi a compoziţiei; iată de ce, în unele tragedii, şi dintre cele mai bune, dificultatea este eludată. Există totuşi un exemplar care este un model desăvârşit al acestui gen, deşi din alte puncte de vedere este mult inferior majorităţii celor ale marelui autor; este vorba despre *Clavigo* de Goethe. *Hamlet,* într-o oarecare măsură, aparţine acestui gen, dacă nu ţinem seama decât de raporturile eroului cu Laertes şi cu Ofelia; şi *Wcillenstein* are acest merit; *Faust* este cu totul din acelaşi gen, dacă Iu> considerăm drept acţiune principală decât intriga sa cu Margareta Ş1 cu fratele său; lâ fel stau lucrurile şi cu *Cidul* lui Corneille, în afară de deznodământul tragic care îi lipseşte, atunci când îl aflăm în S|tuaţia analogă a lui Max şi a Theclei *(Wallenstein).*[1]

La acest pasaj se referă capitolul XXXVII din *Suplimente,* (n.a.)

§52

In cele de mai înainte, am studiat toate artele frumoase di» punctul de vedere general pe care l-am adoptat: am început cu arhitectura artistică, ce are drept scop estetic acela de a exprima voința obiectivată la cel mai coborât grad pe care îl putem sesiza, adică tendința oarbă, inconştientă, necesară a materiei. în care deja se zăresc totuşi un antagonism şi o luptă interne în înfruntarea dintre gravitație şi rezistență: am încheiat cu tragedia, care ne arată. la gradul cel mai înalt ai acestei obiectivări, aceeaşi luptă dintre voință şi ea însăşi, dar la proporții şi cu o claritate care ne înfricoşează; acum, odată terminată această trecere în revistă, constatăm că o artă a rămas în afara studiului nostru, iar acest lucru trebuie să se întâmple în mod inevitabil: căci o deducție riguroasă a acestui sistem nu-i lasă nici un loc: este vorba despre *muzică.* Ea se situează cu totul în afara celorlalte arte. Nu mai putem găsi în ea copia, reproducerea Ideii de existență aşa cum se manifestă ea în lume: iar pe de altă parte este o. artă atât de elevată şi de admirabilă, atât de propice pentru a impresiona sentimentele noastre cele mai intime, atât de profund şi de în întregime înțeleasă, asemănătoare unei limbi universale care nu este mai prejos în ceea ce priveşte claritatea decât intuiția însăşi! Nu ne putem aşadar mulțumi să vedem în ea, la fel ca Liebniz. un *cxcrci/iimi urilhmeliccie occullinn nescientis se mimerare animi.*[1] Leibniz are dreptate din punctul său de vedere, căci el nu privea decât sensul exterior, imediat aparent, şi, ca să spunem aşa, învelişul. Dar clacă în muzică nu ar exista nimic mai mult decât atât. ea nu ne-ar da decât plăcerea unei probleme căreia i se află soluția exactă, dar nu în acesta constă acea bucurie profundă care, o simțim, ne emoționează , până în adâncurile ființei noastre. Noi privim lucrurile din punct de vedere estetic, n.e propunem să examinăm efectul estetic şi clin acest punct de vedere trebuie să recunoaştem în muzică o semnificație mai generală şi mai profundă. în raport cu esența lumii şi propria noastră esență; în această privință, proporțiile matematice la care o putem reduce nu mai sunt ele însele decât un simbol, departe de a li realitatea simbolizată. Ea trebuie să aibă cu lumea, într-un fel, **raportul** care există între reprezentant şi reprezentat: între copie şi model; analogia cu celelalte arte ne permite să susținem aceasta, căci toate au acest caracter, iar acțiunea lor este aceeaşi cu aceea pe care o

Leibniz, *Scrisori,* colecția Koriholt: Scrisoarea 154. (n.a.)

- ercită asupra noastră muzica în ansamblul său: dar în cea din urmă ■ ceasta acțiune este mai puternică, mai rapidă, mai infailibilă şi mai i-cesară. Raportul de la copie la model pe care îl are ea cu lumea **trebuie** să fie foarte intim, infinit de exact şi foarte precis, căci oricine o înțelege tară greutate, iar exactitatea sa este dovedită de faptul că ea noate *fi* redusă la reguli foarte riguroase, putându-se exprima prin cifre, şi de care nu se poate îndepărta fără a înceta să mai fie muzică. - Totuşi, este foarte dificil de sesizat punctul comun al lumii şi al muzicii, raportul de imitație sau de reproducere care ie uneşte. Omul a făcut mereu muzica tară să-şi dea seama de acest lucru; se mulțumea Să o înțeleagă imediat, iară a căuta să înțeleagă într-un mod abstract cauza acestei inteligibilități imediate. - Lăsându-mă în repetate rânduri sub influența muzicii în toate formele sale şi reflectând asupra acestei arte. ținând întotdeauna seama de ideile expuse în această carte, am reuşit să-i înțeleg esența; mi-am explicat natura imitației care o pune în raport cu lumea, imitație pe care analogia ne obligă să o presupunem în ea. Explicația mea mă satisface pe deplin şi este suficientă pentru căutările mele. Ea va fi, vreau să cred, la fel de satisfăcătoare, şi pentru cei care m-au urmat până aici şi care acceptă

ideile mele despre lume. Trebuie să recunosc totuşi că adevărul acestei explicaţii este, prin natura lui, imposibil de dovedit. El presupune, într-adevăr, şi stabileşte o legătură strânsă între muzica privită ca artă reprezentativă şi, pe de altă parte, un lucru care prin natura sa nu poate face. niciodată obiectul unei reprezentări; pe scurt, explicaţia mea ne obligă să considerăm muzica drept copia unui model care el însuşi nu poate fi niciodată reprezentat în mod direct. Deci nu pot face nimic mai mult decât să-mi expun aici explicaţia, care va încheia această a treia Carte consacrată în special studiului artelor, şi să mă las la voia cititorului în privinţa aprobării sau condamnării ideilor mele. El mă va judeca, în parte, după sentimentul pe care îl are faţă de muzică şi, în parte, după părerea pe care şi-o va f' făcut asupra gândirii unice care face obiectul lucrării mele. în plus. Pentru a putea accepta interpretarea mea cu sinceritate şi convingere, t'ebuie să se mediteze asupra ei cu perseverenţă, ascultând adesea Muzica, şi mai ales este indispensabil ca el să se fi familiarizat deja cu **Bândirea** generală a cărţii mele.

Aleile (în sensul platonician) sunt obiectivarea adecvată a voinţei.

■ Copul tuturor artelor este acela de a stimula omul să cunoască Ideile. Ele

reuşesc să facă acest lucru prin reproducere de obiecte particulare

v°perele de artă nu sunt altceva) şi printr-o modificare

corespunzătoare a subiectului cunoscător. Artele nu obiectivează deci voința în mod direct, ci prin intermediul Ideilor. Or, lumea nu este decât fenomenul Ideilor multiplicat la infinit prin forma acelui *principium individuationis,* singura formă care este la îndemâna individului ca individ.
Muzica însă, care merge dincolo de Idei, este complet independentă de lumea fenomenală; ea o ignoră total şi ar putea întrucâtva să continue să existe chiar şi atunci când universul nu ar mai exista; nu acelaşi lucru se poate spune despre celelalte arte. Muzica, într-adevăr, este o obiectitate, o copie la fel de imediată a întregii voințe precum este lumea, precum sunt Ideile înseşi al căror fenomen multiplu constituie lumea obiectelor individuale. Ea nu este deci, precum celelalte arte, o reproducere a Ideilor, ci o reproducere a voinței în aceeaşi calitate ca şi Ideile înseşi. De aceea influența muzicii este mai puternică şi mai pătrunzătoare decât aceea a celorlalte arte; acestea nu exprimă decât umbra, pe când ea vorbeşte despre ființă. Şi deoarece voința care se obiectivează atât în Idee, cât şi în muzică este aceeaşi, deşi în mod diferit în fiecare dintre ele, trebuie să existe nu o asemănare directă, dar totuşi un paralelism, o analogie între muzică şi idei, ale căror fenomene multiple şi imperfecte formează lumea vizibilă. Voi dezvolta acum această analogie; ea va servi drept comentariu pentru a elucida şi a face uşor de înțeles o explicație, devenită atât de dificilă din cauza obscurității subiectului nostru.
In sunetele cele mai grave ale scării muzicale, în basul fundamental, sesizăm obiectivarea voinței la gradele sale inferioare, ca materia anorganică, masa planetară. Sunetele înalte, mai uşoare şi mai repezi, sunt toate, după cum ştim, armonice şi acompaniând sunetul fundamental ele sună uşor de fiecare dată când acesta este produs. Se recomandă chiar, în armonie, să nu se introducă într-un acord decât armonice ale notei grave fundamentale, astfel încât aceste sunete să se audă în acelaşi timp ca sunete distincte şi ca armonice ale nptei fundamentale. Putem apropia acest fapt de ceea ce se petrece în natură; toate corpurile şi toate organismele trebuie considerate ca fiind ieşite din diferitele grade ale evoluției masei planetare care este totodată şi suportul şi originea lor; exact acelaşi raport există între basul fundamental şi notele înalte. - Există o limită inferioară sub care sunetele grave încetează de a mai fi perceptibile; la fel; materia nu poate fi percepută fără formă şi fără calitate; altfel spus, ea nu poate fi percepută decât ca manifestare a unei forme ireductibile, care este

jfestarea Ideii; putem spune chiar că nici o materie nu este în mod bsolut lipsită de voință, şi aşa cum un sunet are o înălțime determinată, la fel orice materie reprezintă un grad diferit de voință. Nota fundamentală este deci în armonie ceea ce este în natură materia anorganică, materia brută, pe care se spijină totul, din care totul iese şi se dezvoltă.
Să mergem mai departe; în ansamblul partidelor care formează armonia, de la bas şi până la vocea care conduce ansamblul şi cântă melodia, regăsim analogul Ideilor, dispuse în serie **graduală,** al Ideilor care sunt obiectivarea voinței. Partidele cele mai grave corespund gradelor inferioare, altfel spus corpurile anorganice, dar înzestrate deja cu unele proprietăți; notele superioare reprezintă vegetalele şi

animalele. - Intervalele fixe ale gamei corespund cu gradele determinate ale voinței obiectivate, speciilor determinate ale naturii. Diferențele în proporțiile matematice ale intervalelor, venind din temperament sau din mod, sunt analoge cu variațiile speciei în individ; iar disonantele radicale, care nu se supun nici unui interval regulat, trebuie să fie comparate cu monştrii din natura care țin de ambele specii, sau chiar şi de om, şi de animal. - Dar basul şi partidele intermediare ale unei armonii nu execută o melodie continuă ca partida superioară care execută cântecul; numai aceasta din urmă poate alerga liber şi uşor. făcând modulații şi game; celelalte merg mai încet şi nu urmează o melodie continuă. Basul merge cel mai greu; el reprezintă materia neînsuflețită; el nu urcă şi nu coboară decât prin intervale considerabile: terțe, cvarte sau cvinte, dar niciodată cu un singur ton, în afară de cazul transpunerii basului prin dublu contrapunct. Această încetineală a mişcărilor este pentru el chiar o necesitate materială: nu se poate imagina o gamă rapidă sau un tril pe note grave. Deasupra basului sunt partide de *ripieno* sau suplimentare; ele corespund lumii organizate; mişcarea lor este mai rapidă, dar fără melodie continuă, iar mersul lor este lipsit de sens. Acest mers neregulat şi această determinare absolută a tuturor partidelor mtermediare simbolizează ceea ce are ioc în lumea ființelor fără rațiune; de la cristal şi până la animalul cel mai evoluat, nu există **ființă** a cărei conştiință să fie completă şi a cărei existență să aibă prin aceasta un sens şi o unitate; nu există nici o ființă care să parcurgă o evoluție intelectuală sau care să poată fi perfecționată prin instrucție;

j Cuvântul folosit de Schopenhauer este *Pipienstimmen* = sunetele s nimeritelor care acompaniază instrumentul solo; în textul francez, *la pârtie,* (n.t.)

toate rămân **mereu** identice şi invariabile, în forma pe care ie-o impur legile fixe ale speciei.
Vine, în sfârşit, melodia, executată de vocea principală, vocea înaltă, vocea care cântă, vocea" care conduce ansamblul: ca înaintea/ă în mod liber şi în voie; ea îşi păstrează de la un capăt la altul ai bucății muzicale o mişcare continuă, imagine a unei gândiri unice; recunoaştem aici voința aflată la gradul său cel mai înalt **da** obiectivare, viața şi dorințele pe deplin conştiente ale omului. Acesta, fiind singura ființă rațională, vede neîncetat în fața şi în spatele său drumul realității pe care îl parcurge şi în domeniul infinit al posibilităților; el duce o existență rațională, care devine astfel un ansamblu bine legat; de aceea, numai melodia are, de la început până la sfârşit, o desfăşurare continuă prezentând un sens şi o dispunere voite. De aceea, ea reprezintă jocul voinței raționale, ale cărei manifestări constituie, în viața reală, şirul actelor noastre; ca ne arată chiar ceva mai mult: ea ne spune povestea şi cea mai secretă, ea descrie flecare mişcare, fiecare elan, fiecare acțiune a voinței, tot ceea ce este cuprins de către rațiune în acel concept negativ atât de larg care se numeşte sentiment, tot ceea ce refuză să fie integrat in abstractizările rațiunii. De aici provine faptul că muzica a fost mereu numită limba sentimentului şi a pasiunii, aşa cum cuvintele sun! limba rațiunii. Platou o defineşte astfel: rj TfDv *yieĂGlv* x[ivr]l[ai]G juef.u|Lii"ij.ievrj, *evxoiq naQmxaciq &xo.v* (t>t>xr| yivrai, adică mişcarea ariilor muzicale care imită-pasiunile sufletului *(De legihiis.* VII): iar Aristotel se întreabă: 8tOt xt ot p\)6jaoi *x*[m] ta|iiE/Vr|, (fxovi] ovew. r|8£aiv soi%e („Cum reuşesc ritmul, ariile muzicale şi în definitiv nişte simple sunete să reprezinte sentimentele?") (Probi., c. 19)
Este în natura omului să-şi formeze dorințe, să le realizeze, să-şi formeze imediat altele noi şi aşa mai departe la infinit: el nu este fericit şi liniştit decât dacă trecerea de la dorință la realizarea ci şi aceea de la reuşită la o nouă dorință se fac repede, căci întârzierea uneia aduce suferința, iar lipsa celeilalte produce o durere sterilă, îngrijorarea. Melodia prin esență reproduce toate acestea; ea rătăceşte pe mii de drumuri şi se îndepărtează neîncetat de tonul fundamental: ea nu merge numai pe intervale armonice, terța sau cvinta, ci pe toate celelalte gradații, precum septima disonantă şi intervalele mărite şi se termină întotdeauna printr-o revenire finală la tonică; toate aceste îndepărtări ale melodiei reprezintă formele diverse ale dorinței omeneşti: iar revenirea ei la un sunet armonic sau. mai mult. ia ionul fundamental simbolizează realizarea acestei dorințe, Să inventeze "

ie, să lumineze prin ea conținutul cel mai ascuns al voinței şi al ntimentelor umane, aceasta este opera geniului; aici mai mult decât **ricunde,** el acționează în mod manifest în afara oricărei reflecții, a icărei intenții voite; este ceea ce se poate numi o inspirație. La fel în toate artele, şi în acest caz conceptul este steril. Compozitorul ne revelează esența intimă a lumii, el se face interpretul înțelepciunii celei mai profunde şi într-o limbă pe care rațiunea sa nu o înțelege; la 'fel cum somnambula dezvăluie, sub influența hipnotizatorului, lucruri despre care ea nu are nici o noțiune atunci când este trează. De aceea, la compozitor, mai mult decât la oricare alt artist, omul este în întregime distinct de artist. Ne putem da seama, chiar şi atunci când încercăm pur şi simplu să explicăm această artă minunată, cât de sărac

şi steril este conceptul; să încercăm totuşi să ne continuăm anologia. Aşa cum trecerea imediată de la o dorinţă la îndeplinirea acestei dorinţe, apoi la o altă dorinţă face omul fericit şi mulţumit, la fel o melodie cu mişcări rapide şi fără prea mari variaţii exprimă veselia. Dimpotrivă, o melodie lentă, întretăiată de disonanţe dureroase -i care nu revine la tonul fundamental decât după mai multe măsuri va fi tristă şi va sugera întârzierea sau imposibilitatea plăcerii aşteptate. Vrem să avem în melodie ceva asemănător unei voinţe leneşe, care nu este promptă în a produce o nouă mişcare? Vrem, pe scurt, să exprimăm supărarea? Pentru aceasta este suficient să prelungim nota fundamentală (această prelungire devine curând de un efect insuportabil); iar la un grad mai scăzut, dar destul de asemănător încă, este suficient, pentru a exprima acelaşi lucru, un cântec monoton şi nesemnificativ. Motivele, scurte şi uşoare, ale unei arii de dans rapide par a ne vorbi despre o fericire obişnuită şi uşoară. *Allegro maestoso,* cu lungile sale motive, cu lungile sale perioade şi variaţiile sale mdepărtate, ne descrie mari şi nobile aspiraţii către un scop '"depărtat, precum şi realizarea lor finală. *Adagio* povesteşte suferinţele unei "inimi de viţă nobilă şi aflată pe treptele înalte ale scării sociale, care dispreţuieşte orice fericire meschină. Dar ceea ce î'ie cu adevărat de magie este efectul modurilor major şi minor. Nu f^sf^e minunat să vedem că simpla schimbare a unui semiton, că înlocuirea terţei majore cu cea minoră face să se nască în noi, dintr-o ata şi în mod infailibil, un sentiment de apăsătoare angoasă din care ne scoate în mod nu mai puţin subtil modul major? *Adagio* reuşeşte, 'n acest mod minor, să exprime durerea extremă; el devine un P anset dintre cele mai impresionante. Aria de dans în minor pare să yestească pierderea unei fericiri frivole şi care ar trebui dispreţuită,

sau, mai mult, pare a spune că, deşi cu preţul a mii de eforturi şi a mjj de tracasări, a fost atins un scop mărunt. Numărul inepuizabil al melodiilor posibile corespunde inepuizabilei varietăți de indivizi, de fizionomii şi de existenţe pe care le produce natura. Trecerea de la o tonalitate la o tonalitate diferită, rupând orice legătură cu tonalitatea precedentă, se aseamănă cu moartea aşa cum distruge ea individul; dar voința care se manifestă în aceasta continuă să trăiască şi se manifestă în alţi indivizi, a căror conştiinţă totuşi nu o continuă pe' aceea a celui dintâi.

Expunând aceste analogii, nu trebuie totuşi să neglijeze să amintesc că muzica nu are cu aceste fenomene decât un raport indirect, căci ea nu exprimă niciodată fenomenul, ci esenţa intimă, interiorul fenomenului, voinţa însăşi. Ea nu exprimă o bucurie sau alta, o durere sau alta, o suferinţă sau alta, înfricoşare, încântare, veselie sau linişte sufletească. Ea descrie bucuria însăşi, suferinţa însăşi şi toate celelalte sentimente ca să spunem aşa în mod abstract. Ea ne dă esenţa lor fără nici un accesoriu şi, prin urmare, fără motivele lor. Şi totuşi, o înţelegem foarte bine, deşi ea nu este decât o subtilă chintesenţă. De aici provine faptul că imaginaţia este trezită cu atâta uşurinţă prin muzică. Fantezia noastră caută să dea o înfăţişare acestei lumi de spirite, invizibilă şi totuşi atât de însufleţită, atât de ahitată, care ne vorbeşte direct; ea încearcă să-i dea carne şi oase, adică să o încarneze într-o paradigmă analogă, luată din lumea reală. Aceasta este originea cântecului pe cuvinte şi a operei; vedem de aici că textul cântecului şi *Hbretto-u* operei nu trebuie să uite niciodată subordonarea lor şi să ocupe primul loc, ceea ce ar transforma muzica într-un simplu mijloc de expresie; aceasta ar fi o enormă prostie şi o absurditate. Muzica, într-adevăr, nu exprimă din viaţa şi din evenimentele sale decât chintesenţa; ea este cel mai adesea indiferentă la toate variaţiile care pot apărea. Această generalitate, împreună cu o riguroasă precizie, este proprietatea exclusivă a muzicii; aceasta este ceea ce îi dă o valoare atât de înaltă şi face din ea remediul tuturor suferinţelor. Ca urmare, dacă muzica ar depune eforturi prea mari pentru a se adapta cuvintelor, a se preta la evenimente, ea ar avea pretenţia să vorbească într-un limbaj care nu îi aparţine. Nici un compozitor nu a evitat mai bine această greşeală decît Rossini; iată de ce muzica acestui maestru vorbeşte în limba sa proprie într-o maniera atât de pură şi atât de clară încât nu are nevoie de libret şi sunt suficiente instrumente din orchestră pentru a evidenţia efectul ei. *t*

Din aceste consideraţii rezultă că putem privi lumea fenomenală sau natura, pe de o parte, şi muzica, pe de alta, ca două expresii diferite ale aceluiaşi lucru care formează unicul intermediar al analogiei lor şi pe care prin urmare este indispensabil să-1 cunoaştem, dacă vrem să cunoaştem această analogie. Muzica, privită ca expresie a lumii, este deci în cel mai înalt grad un limbaj universal care este pentru generalitatea conceptelor aproape ceea ce conceptele sunt ele înseşi pentru lucrurile particulare. Dar generalitatea muzicii nu seamănă deloc cu generalitatea găunoasă a abstractizării; ea este de o cu totul altă natură; ea se aliază cu o precizie şi o claritate absolute. Ea seamănă prin aceasta cu figurile geometrice şi cu numerele; acestea, într-adevăr, în zadar sunt formele generale ale tuturor obiectelor posibile ale experienţei, aplicabile a priori oricărui lucru;

ele nu sunt mai puțin deloc abstracte, ci dimpotrivă intuitive şi perfect determinate. Toate aceste aspirații ale voinței, tot ceea ce o stimulează, toate posibilele sale manifestări, tot ceea ce agită inima noastră, tot ceea ce rațiunea cuprinde în conceptul larg şi negativ de „sentiment" poate fi exprimat prin nenumărate melodii posibile; cu toate acestea, aici nu va exista niciodată decât generalitatea formei pure, materia va fi absentă; această expresie va fi dată întotdeauna cu privire la lucrul în sine. şi nu cu privire la fenomen; ea va reda oarecum sufletul fără corp. Acest raport strâns între muzică şi existența adevărată a lucrurilor ne explică faptul următor: dacă, în prezența unui spectacol oarecare, a unei acțiuni, a unui eveniment, a vreunei circumstanțe, percepem sunetele unei muzici potrivite, această muzică pare a ne revela sensul profund al acestora, a ne da ilustrarea cea mai exactă şi mai limpede a lor. Acelaşi raport explică şi un alt fapt: în timp ce suntem preocupați să ascultăm executarea unei simfonii, ni se pare că vedem desfăşurându-se în fața noastră toate evenimentele posibile ale vieții şi ale lumii; totuşi, dacă ne gândim bine, nu putem descoperi nici o analogie între ariile executate Ş' viziunile noastre. Căci, după cum am spus, ceea ce deosebeşte muzica de celelalte arte e faptul că ea nu este o reproducere a fenomenului sau, mai bine zis, a obiectității adecvate a voinței; ea exprimă ceea ce este metafizic în lumea fizică, lucrul în sine al fiecărui fenomen. în consecință, lumea ar putea fi numită o încarnare a muzicii, ca şi o încarnare a voinței; înțelegem de acum cum se face Ca muzica dă în mod direct oricărui tablou, oricărei scene a vieții sau a lumii reale un sens mai elevat; ea conferă acest sens, este adevărat, Cu atât mai uşor cu cât melodia însăşi este mai analogă sensului intim

al fenomenului prezent. Iată de asemenea de ce se poate adapta unei compoziții muzicale sau o, poezie care trebuie cântată, sau o scenă vizibilă precum pantomima, sau chiar ambele împreună, aşa cum este cazul libretului de operă. Asemenea scene din viața omului, propuse a fi exprimate prin limba universală a muzicii, nu sunt niciodată în conexiune necesară şi nici chiar în corespondență absolută cu ea; relația lor este aceea dintre un exemplu ales în mod arbitrar şi un concept general; ele reprezintă cu precizia realității ceea ce muzica enunță cu generalitatea formei pure. Căci, la fel ca noțiunile generale, melodiile sunt într-o anumită măsură o chintesență a realității. Realitatea, adică lumea lucrurilor particulare, furnizează intuitivul, individualul, specialul, cazul izolat, atât pentru generalizarea conceptelor, cât şi pentru cele ale melodiilor, deşi aceste două feluri de generații sunt, în anumite privințe, contrare una alteia; conceptele, într-adevăr, conțin numai formele extrase din intuiție, iar prima scoate oarecum învelişul lucrurilor; ele sunt deci abstracții propriu-zise, în timp ce muzica ne dă ceea ce precede orice formă, nucleul intim, inima lucrurilor. Am putea foarte bine caracteriza acest raport făcând apel la limbajul scolasticilor; astfel, conceptele abstracte ar fi *universaliapost rem,* muzica ar revela *universalia ante reni,* realitatea ar furniza *universalia in re.* Un cântec adaptat pe cuvinte poate, menținând intenția generală a autorului său, să se potrivească şi altor cuvinte nu mai puțin arbitrar alese, care vor corespunde nu mai puțin exact cu ceea ce exprima el în mod general; putem face astfel mai multe strofe pentru aceeaşi melodie; este ceea ce a dat naştere vodevilului. Dacă este adevărat că în general poate exista un raport oarecare între o compoziție muzicală şi o reprezentare intuitivă, aceasta provine, aşa după cum am spus, din faptul că ele nu sunt nici una, nici alta decât expresii diferite ale ființei întotdeauna identice a lumii. Dacă, într-un caz dat, această relație este reală, adică dacă compozitorul a ştiut să redea în limba universală a muzicii mişcările voinței care constituie substanța unui eveniment, melodia cântecului, muzica operei sunt expresive. Dar trebuie ca analogia găsită de compozitor să fie extrasă dintr-o cunoştință imediată a naturii lumii, cunoştința pe care rațiunea însăşi nu o are deloc; această analogie nu trebuie să fie o imitație, obținută prin intermediul conceptelor abstracte; ea nu trebuie să fie opera unei intenții reflectate; altfel, muzica nu ar mai exprima ființa intimă, ea nu ar face decât să imite în mod imperfect fenomenul voinței; este, la drept vorbind, cazul întregii muzici imitative, de exemplu al *Anotimpurilor* lui Haydn, al lucrării ale *Creația,* unde, în mai multe pasaje, el imită într-o manieră directă **fenomenele lumii** materiale; din aceeaşi categorie fac parte şi toate **«fesele** de muzică de război; nimic din toate acestea nu trebuie admis în domeniul artei.
în muzică există ceva inefabil şi intim; de aceea ea trece prin lata noastră ca o imagine a unui paradis familiar, deşi de neatins pe vecie; ea este pentru noi în acelaşi timp perfect inteligibilă şi cu totul jneNp|jcabilă; aceasta ține de faptul că ea ne arată toate mişcările ființei noastre, chiar şi cele mai ascunse, eliberate de acum de această realitate care le deformează şi le alterează. La fel, dacă ea are drept caracter propriu acela de a fi serioasă şi nu admite sub nici o formă elementul rizibil, acest lucru se datorează faptului că ea nu are ca obiect reprezentarea - numai reprezentarea provoacă eroarea şi

ridicolul - ci. dimpotrivă, obiectul ei este în mod direct voinţa, lucru prin esenţa sa serios, deoarece totul depinde de ea. Vreţi să înţelegeţi mai bine valoarea substanţială şi semnificativă a limbajului muzical? Gândiţi-vă la semnele de reluare- şi la acele *da capo;* aţi suporta în limbajul articulat aceste repetiţii care au în muzică raţiunea lor de a fi şi utilitatea lor? Aceasta înseamnă că pentru a înţelege bine această limbă a muzicii ea trebuie ascultată de două ori.
Prin aceste reflecţii asupra muzicii am încercat să dovedesc că. într-o limbă eminamente universală, ea exprimă într-un singur mod. prin sunete,, cu veridicitate şi precizie, **fiinţa,** esenţa lumii, pe scurt, ceea ce înţelegem prin conceptul de voinţă, pentru că voinţa este cea mai vizibilă manifestare a acesteia. Sunt convins, pe de altă parte, că filosofia, aşa cum am încercat să dovedesc eu, trebuie să fie o expunere, o reprezentare completă şi precisă a esenţei lumii cuprinse w noţiuni foarte generale care numai ele îi pot acoperi cu adevărat întinderea. în consecinţă, dacă aţi mers până **la** capătul căutărilor mele Şi dacă admiteţi concluziile mele, **nu** vă veţi mira auzindu-mă spunând [c]â muzica poate fi explicată astfel în totalitatea ei. şi în ansamblu, şi [111] amănunte. Dacă deci am enunţa şi am dezvolta în concepte ceea ce [e]***primă în** felul său, am avea efectiv explicaţia raţională şi expunerea [fl]delă a lumii exprimate în concepte, sau cel puţin ceva echivalent. în aceasta ar consta adevărata filosofie. Să reamintim acum definiţia pe [care] Leibniz a dat-o muzicii şi pe care am menţionat-o mai sus. La [est]e. din punctul de vedere puţin cam inferior ales de Leibniz, absolut *actă; dar dacă privim din punctul nostru de vedere, care este infinit [ai] malt, am putea spune, modificând-o: *Musica est exerciţiu»! [eta]physices oceuhum nescientis se philosophari animi. Scire,* a şti,

înseamnă într-adevăr a cuprinde lucrurile în noţiuni abstracte. Să I mergem mai departe. Graţie aforismului lui Leibniz, a cărui justeţe a fost pe deplin confirmată, muzica, făcând abstracţie de valoarea sa estetică şi internă, muzica, privită într-o manieră pur exterioară şj empirică, nu este pentru noi decât un procedeu care permite să sesizăm fără intermediat şi *in concreto* numere foarte mari şi raporturile foarte complicate care le leagă, pe când nici unele şi nici celelalte nu ar putea fi fără muzică înţelese în mod imediat, adică înţelese fără a trece prin abstractizare. Să ne facem, cu aceste două puncte de vedere atât de deosebite, dar juste amândouă, o concepţie care să facă posibilă o filosofie a numerelor asemănătoare cu aceea a Iui Pitagora sau chiar cu aceea a chinezilor în Y-King; vom avea atunci explicaţia acestei propoziţii a pitagoreicilor citată de Sextus Empiricus: xG5 apt(ţ>u\G58£ ra navx £jreoi%£v *(numero cuncta assimilantur)* Să aplicăm în sfârşit explicaţiei pe care eu am dat-o mai sus melodiei şi armoniei acest mod de a privi lucrurile; vom avea o filosofie pur morală, o filosofie care nu-şi pune problema să explice natura, aşa cum o visa Socrate, analogă cu acea melodie fără armonie pe care o cerea Rousseau. Dimpotrivă, un sistem fizic şi metafizic fără morală corespunde unei simple armonii fără melodie. - Fie-mi permis să adaug la aceste consideraţii incidentale câteva observaţii asupra analogiei care există între melodie şi lumea fenomenelor. Am văzut în cartea precedentă că gradul cel mai înalt al obiectivării voinţei, omul, nu poate să apară izolat şi fără suport, ci presupune grade inferioare ale obiectivării şi la rândul său fiecare dintre aceste grade cere drept suport grade aflate mai jos decât el; astfel muzica, la fel ca lumea, este o obiectivare a voinţei şi, pentru a fi perfectă, ea cere o completă armonie. Vocii înalte care conduce totul îi este necesar, pentru ca ea să-şi poată produce întregul efect, acompaniamentul tuturor vocilor, toate pornind de la basul cel mai profund, care este, într-un fel, originea lor comună. Melodia concură aici la realizarea armoniei; ea este parte integrantă a acesteia; şi invers, armonia concură la melodie. Astfel ansamblul complet al tuturor vocilor este condiţia necesară pentru ca muzica să reuşească să exprime tot ce vrea ea să exprime; la fel şi voinţa, în afara timpului, şi în unitatea sa, nu şi-ar putea găsi obiectivarea perfectă decât în ansamblul complet al tuturor şirurilor de fiinţe care manifestă esenţa ei la grade de claritate nenumărate. lată o altă analogie care nu este mai puţin surprinzătoare. In Cartea precedentă am aflat că, în pofida potrivirii reciproce a

Adversus mathem., cartea **VII.**

manifestărilor voinţei, privite ca specii - potrivire din care a luat naştere teleologia -, există totuşi între aceste fenomene, privite ca indivizi, o luptă neîncetată care se continuă la toate gradele ierarhiei, iar această luptă face din lume teatrul unui război necontenit între manifestările unei voinţe mereu una şi mereu aceeaşi; ea arată clar antagonismul acestei voinţe cir ea însăşi. Muzica are ceva similar. Din punct de vedere fizic, ca şi din punct de vedere matematic, un sistem de sunete absolut pure şi armonice este imposibil. Numerele prin care pot fi exprimate sunetele nu sunt în mod raţional reductibile. Nu am putea calcula gama în cafe raportul cu tonul fundamental este de 2/3 •pentru cvintă, 4/5 pentru terţa majoră, 5/6 pentru terţa minoră etc. într-adevăr, dacă, în raport cu fundamentala, treptele sunt juste, ele nu

vor mai fi la fel între ele; căci, chiar şi în acest.caz, cvinta nu ar trebui să fie mai puţin terţa minoră a terţei; aceste trepte sunt precum nişte actori care trebuie să joace când un rol, când un altul. Nu se poate deci concepe, şi cu atât mai puţin realiza, muzica absolut justă; pentru a fi posibilă, orice armonie se îndepărtează mai mult sau mai puţin de puritatea perfectă. Pentru a ascunde disonanţele care îi sunt, prin esenţă, inerente, armonia le repartizează între diferitele trepte ale gamei. Este ceea ce se numeşte temperamentul (a se vedea, în legătură cu această problemă, *Acustica* de Chladni, 30, şi *Scurta expunere despre teoria sunetelor si a armoniei,* pag. 12, de acelaşi autor).[1]
Aş mai avea încă multe lucruri de spus despre modul în care este percepută muzica; aş putea arăta că ea este percepută în timp şi prin timp; spaţiul, cauzalitatea - prin urmare intelectul - nu au nici o contribuţie. Asemănătoare cu o intuiţie, impresia estetică a sunetelor nu este produsă decât prin efect; nu avem nevoie să mergem până la cauză. - Dar nu vreau să prelungesc mai mult acest studiu; căci, după placul cititorului, poate că aceasta a treia Carte este deja prea lungă, v poate că eu am intrat în detalii prea minuţioase. Totuşi scopul urmărit mă determină să o fac, iar cititorul va fi c\i atât mai înclinat să mă ierte cu cât va înţelege mai bine importanţa adesea neglijată a înaltei demnităţi a artei; să nu uităm că, potrivit sistemului nostru, lumea întreagă nu este decât obiectivarea, oglinda voinţei, că ea o însoţeşte Pe aceasta pentru a o face să se cunoască pe ea însăşi, pentru a-i da, după cum vom vedea, o posibilitate de salvare; să nu uităm nici că, pe de altă parte, lumea privită ca reprezentare, când este contemplată ^zolat, când ne eliberăm de sub imperiul voinţei, când ne abandonăm ■ntreaga conştiinţă reprezentării, devine consolarea şi singura latură

i
Vezi capitolul XXXIX al *Suplimentelor,* (h.a.)

inocentă a vieţii. Atunci, în mod necesar, ajungem să considerăm arta drepl înflorirea supremă şi desăvârşită a tot ce există, deoarece prin esenţă ea ne procură acelaşi- lucru ca acela pe care ni-l arată lumea vizibilă, dar mai condensat, mai desăvârşit, mai de ţinută şi mai gândit, şi prin urmare o putem numi înflorirea vieţii, în întreaga accepţie a cuvântului. Dacă lumea considerată ca reprezentare nu este în ansamblul ei decât voinţa, devenită sensibilă, arta este tocmai această sensibilitate ajunsă şi mai clară; este *lanterna magică* ce arată obiectele mai distinct, care le face mai uşor sesizabile dintr-o privire, este spectacolul în spectacol, precum în *Harnici.*
Plăcerea estetică, consolarea prin artă, entuziasmul artistic care-face să dispară poverile vieţii, acest privilegiu special al geniului care îl despăgubeşte pentru durerile de care el suferea şi mai mult pe măsură ce conştiinţa lui devine şi mai clară, care îl fortifică împotriva solitudinii copleşitoare la care este condamnat în interiorul unei" multiplicităţi eterogene, toate acestea provin din faptul că, aşa cum vom arăta mai încolo, pe de o parte, „esenţa" vieţii, voinţa, existenţa însăşi este o durere constantă, când lamentabilă, când înfiorătoare; şi **din** faptul că, pe de altă parte, toate acestea, privite în reprezentarea pură sau în operele de artă, sunt eliberate de orice durere şi prezintă **un** spectacol impozant. Această latură pur cognoscibilă a lumii, reproducerea sa prin artă sub o formă oarecare este materia asupra căreia lucrează artistul. El este captivat de contemplaţia voinţei în obiectivarea sa; e| se opreşte în faţa acestei privelişti, neînce"tând să o admire şi să o reproducă, dar în acest timp, tot el este şi actorul principal al reprezentaţiei; cu alte cuvinte este el însuşi această voinţă care se obiectivează şi care rămâne singură cu eterna ei durere.
Această cunoaştere pură, profundă şi adevărată a naturii devine ea însăşi ţelul- artistului de geniu; el nu merge mai departe. De aceea ea nu devine, aşa cum se întâmpla în cazul sfântului, ajuns la resemnare, şi pe care îl vom examina în Cartea următoare, un „calmant" al voinţei; ea nu-l eliberează definitiv de viaţă, ea **nu-l** descătuşează de aceasta decât pentru câteva momente foarte scurte; ea nu este încă drumul care duce în afara vieţii. Ea nu este decât o consolare provizorie în timpul vieţii, până ce în sfârşit, simţind că forţa ei a crescut şi, pe de altă parte, plictisit de acest joc, el revine la lucrurile serioase. *Sfânta Cecilia* a lui Rafael poate fi considerată drept simbolul acestei schimbări. Şi noi acum, în Cartea următoare, ne vom îndrepta spre partea serioasă a lucrurilor.

CARTEA A PATRA
LUMEA CA VOINŢĂ
AL DOILEA PUNCT DE VEDERE
Ajungând să se cunoască pe sine însăşi, voinţa de a trăi se afirmă, apoi se neagă
Tempore quo cognitiv simul advenit, amor e medio supersurrexit
***(Oupnek'ltat,* trad. de Anquctil Duperron, II, 216)**
(Inteligenţa **ftcându-şi** apari*., în neclari timp din **mijlocul** lucrurilor **se taaftfi**

§53
Ultima parte a acestor studii va fi, se înțelege, şi cea mai importantă; într-adevăr, lucrul despre care va fi vorba acum este practica vieții; problema care se oferă de bunăvoie fiecăruia dintre noi. în fața căreia nimeni nu rămâne străin şi nici indiferent, ba dimpotrivă, ea este aceea la care le raportăm pe toate celelalte, şi este în aceasta o înclinație atât de naturală, încât nu am putea studia nici o altă problemă din cele care au raporturi cu ea, fără a ne îndrepta privirile mai întâi asupra laturii practice şi fără a vedea în aceasta, cel puțin în ceea ce ne priveşte, adevăratul rezumat al tuturor lucrurilor. Nu putem face altceva decât să ne concentrăm atenția asupra acestui aspect, restul trebuie să nu ne intereseze. Pentru a traduce aceasta, urmând obiceiul limbii, alții vor spune că această parte a studiilor noastre va fi filosofia noastră practică, în opoziție cu aceea care precede şi care este teoretică. Dar după părerea mea. niciodată filosofia nu iese din teorie: esența ei este de a-şi păstra, în fața oricărui obiect care i se prezintă, rolul de simplu privitor, de cercetător; nu este de datoria ei să dea precepte. Să acționeze asupra comportamentului oamenilor, să-i conducă, să modeleze caracterele. acestea sunt de fapt pretențiile sale datând din timpuri străvechi; astăzi, filosofia, devenind mai înțeleaptă, ar face bine să renunțe la aceslc pretenții. Din momentul în care este vorba despre demnitate sau despre indignitate, despre mântuire sau despre damnațiune, ceea ce face să se încline balanța nu mai sunt concepte fără viață, ci partea intimă, esența însăşi a omului, demonul, cum spune Platou, demonul este ceea ce-1 conduce, şi nu fără voia lui, demonul său preferat, este, ca să spunem precum Kant. caracterul său inteligibil. Virtutea nu se învață, şi nici geniul, pentru ea. ca şi pentru artă, cunoştința este prin [e]a însăşi fără valoare; aceasta este doar un instrument, nu mai rămâne decât să ştii să-1 manevrezi. De aceea ar însemna să fim lipsiți de minte dacă ne-am baza pe sistemele noastre de morală pentru a face oameni virtuoşi şi nobili, sfinți; nu mai puțin lipsiți de minte am fi dacă ne-am baza pe estetică pentru a crea poeți, plasticieni şi muzicieni.
fot ce poate filosofia este de a elucida, de a explica obiectul său: [ac]ea.stă esență comună a lucrurilor, care se revelează cu precizie '•ecăruia dintre noi. dar *in concreto,* prin sentiment, ea trebuie să o [a]duca sub lumina pură a cunoaşterii abstracte, a rațiunii, să o

lămurească în toate raporturile sale, sub toate aspectele sale. Este ceea ce am încercat deja să facem, în cele trei cărți precedente, situându-ne în diverse puncte de vedere şi rămânând în generalitate, aşa cum îi sade bine filosofici. Acum trebuie să analizăm comportamentul oamenilor, folosind acelaşi procedeu. Şi în aceasta constă, nu numai după părerea noastră, a oamenilor, ci în mod obiectiv, aspectul cel mai esențial al lucrurilor; de altfel, aceasta se va vedea foarte bine în cele ce urinează. Voi rămâne fidel metodei pe care am practicat-o **până** acum; voi lua drept'bază adevărurile deja expuse şi de fapt nu voi face decât să continui gândirea unică, ea fiind întregul suflet al acestei cărți, deoarece am aplicat-o chestiunilor precedente, o voi aplica şi problemei vieții omeneşti; astfel voi fi făcut o ultimă încercare pentru a o face să pătrundă în spirite, aşa cum am dorit. Punctul nostru de vedere fiind astfel stabilit, metoda noastră determinată, nu trebuie să vă aşteptați, lucrul este clar, să găsiți în această carte de etică precepte, o teorie a datoriilor, şi mai puțin un principiu universal de morală, un fel de rețetă universală pentru producerea de virtuți de tot soiul. Nu vom vorbi nici despre „datoria absolută"; aceasta este, după părerea mea, o expresie contradictorie, aşa cum explic în *Apendice;* nici despre o „lege a libertății", nici despre aceasta **nu** am o părere mai favorabilă. Nu; despre datorie, chiar fără epitet, nu vom spune nici un cuvânt; când vorbim copiilor, popoarelor copii, e bine; însă în cazul oamenilor care trăiesc într-o epocă de civilizație, de rațiune, de maturitate şi care merg în pas cu vremea, nu! Ar însemna să ne contrazicem - e atât de greu să se vadă acest lucru? - Dacă am spune că voința este liberă, pentru ca apoi să-i impunem legi, legi conform cărora trebuie să vrea; „trebuie să vrea!" este ca şi cum am spune: fier de lemn! în ce ne priveşte, continuându-ne gândirea, vom afla că voința nu este numai liberă: ea este atotputernică; ceea ce provine din ea nu sunt numai actele sale. ci lumea sa; după cum este ea. la fel este şi aspectul pe care îl îmbracă şi acteîe sale, şi lumea sa; acte şi lume nu sunt altceva decât procedeul pe care ea îl foloseşte pentru a reuşi să se cunoască; ea se determină şi ea le determină pe amândouă în acelaşi timp; căci în afara ei nu există nimic, iar actele şi lumea nu sunt altceva decât ea. Astfel şi numai astfel ea poate fi autonomă, în deplinul sens al cuvântului: în orice altă ipostază, ea este eteronomă. întregul efort al filosofici noastre **trebuie** să tindă să sesizeze comportamentul omului, maximele atât de diverse, atât de opuse chiar între ele, a căror manifestare vie este acest comportament, să-l explice, să-1 llimineze până în adâncul său şi în

esența sa intimă, fără a ne îndepărta de ideile noastre anterioare şi în acelaşi spirit de care eram animați atunci când explicăm restul fenomenelor lumii, când le elucidăm profunda lor esență cu luminile intelectului abstract. Filosofia noastră va rămâne aşadar, aşa cum a (TicuJ-o şi **până** acum, în *imanent.* Ea nu va abuza, uitând marea lecție ne care ne-a lăsat-o Kant, de legile formale ale fiecărui fenomen, de acele legi care se rezumă în principiul rațiunii suficiente, şi să facă din ele o trambulină pentru a sări, dincolo de fenomenul însuşi care numai el le dă un sens. până în domeniul nedefinit al ficțiunilor vane. Pentru ea, această lume a realităților accesibile cunoaşterii în acelaşi timp şi limitele speculațiilor noastre, cât de bogată este, de altfel,, această lume. pe care nu ar putea să o epuizeze şi cele mai profunde

investigații de care este capabil spiritul uman! Şi din moment ce lumea reală, lumea accesibilă facultăților noastre, nu va înceta să ofere o materie, şi o materie reală studiilor noastre de etică, nu mai puțin ca precedentelor, ce poate fi mai superfluu pentru noi decât de a recurge la noțiuni vide, cu totul negative? La ce bun să ne chinuim să ne convingem pe noi înşine că avem ceva în cap. când, ridicând din sprâncene, vorbim despre „absolut", despre „infinit"', despre „suprasenzorial" şi întreaga serie a acestor negațiii pure: G\)6ev eoxt. *r\, xo xr\c,* axepriaecioq, *\xtxa* a|fo8pac, *enivomc,* („toate acestea nu sunt nimic, nimic decât numele însuşi de privațiune, cu obscure idei asociate ei") /Julianus, *Or.*,5/; pentru a nu mai lungi vorba, am putea denumi toate acestea veq)e^oxoxX[u]Y[ia]-[ora]Ş[u"] cucilor, în nori. Noi nu vom avea nevoie să servim pe masă din aceste mâncăruri acoperite, **rară** nimic dedesubt. - în sfârşit, şi acum la fel ca mai înainte, nu vom spune poveşti istorice dându-le drept filosofice. După părerea noastră, cine crede că esența lumii poate fi explicată cu ajutorul' procedeelor de istorie, oricât de bine deghizate ar fi acestea, acesta se află la antipodul **filosoficii;** aceasta este greşeala în care se,cade de îndată ce, intr-o teorie a esenței universale privite în sine, se introduce o devenire, fie ea prezentă, trecută sau viitoare, de îndată ce înainte şi după joacă un rol în această teorie, fie el şi cel mai puțin important [In] lume, de îndată ce prin urmare se admite, în mod deschis sau în [a]scuns, în destinul lumii, un punct inițial şi un punct terminal, apoi un drum care le uneşte şi pe care individul, filosofând, descoperă locul unde a ajuns. Această modalitate, aceea de *a filosofa în calitate de istoric,* are drept rezultat cel mai adesea vreo cosmogonie oarecare; şi [e]*istă o mulțime de asemenea cosmogonii; sau constituie sistemul manației, sau doctrina căderii; în sfârşit, când gândirea, reîntoarcerea

din toate aceste încercări fără a rămâne cu nimic de pe urma lor, se lansează în singura direcție care îi rămâne, rezultatul este, dimpotrivă o doctrină a devenirii fără încetare, a naşterii, a creşterii, a apariției, ființa ajungând la lumină din sânul tenebrelor, din sânul întunecatului principiu fundamental, din esența ultimă, din adâncul fără capăt[1]; enumerația este cunoscută. Pentru a evita aceasta este suficientă o remarcă,, şi anume aceea că trecutul în momentul care vorbesc, este deja o eternitate completă, un timp infinit care a trecut, în care tot ce poate şi trebuie să fie ar trebui să-şi fi găsit deja un loc. Şi într-adevăr, toate aceste filosofii sub forma de istorie, toate oricât de maiestuoase ar putea fi ele, se manifestă ca şi cum Kant nu ar fi existat niciodată; ele iau *timpul* drept o caracteristică inerentă lucrurilor în sine; de aceea ele rămân la nivelul a ceea ce Kant numeşte fenomenul, în opoziție cu lucrul în sine, Platon îi spune devenire, non-existență, în opoziție cu existența, cu ceea ce nu devine; în sfârşit, indienii îi spun valul Mayei. în aceasta constă, în definitiv, modul de cunoaştere care este supus principiului rațiunii suficiente; acest mod de cunoaştere nu atinge niciodată ființa lucrurilor, el nu poate decât să urmărească la infinit fenomenele, şi astfel el merge fără limită de timp şi fără țel precum veverița în cuşca ei, până în ziua în care, obosit în sfârşit, se opreşte în indiferent care punct al cuştii rotitoare, sus, jos, apoi. odată ajuns acolo, pretinde să impună celorlalți respectarea ideilor asupra cărora s-a oprit el. Nu există decât o singură metodă bună pentru a filosofa despre univers; nu există decât una singură care este capabilă să ne facă să cunoaştem existența intimă a lucrurilor, să ne facă să depăşim fenomenul: este aceea care Iasă la o parte originea, scopul, de ce-ul şi care nu caută peste tot decât acel *quid,* din care este făcut universul; care nu priveşte lucrurile din punctul de vedere al vreuneia din relațiile lor, al devenirii şi dispariției lor, pe scurt, nu Ie priveşte sub unul dintre cele patrii aspecte pe care le elucidează principiul rațiunii suficiente; ci, cu totul invers, ea îndepărtează toate considerentele care au legătură cu acest principiu şi se îndreaptă spre ceea ce rămâne atunci, spre tot ce apare în toate aceste realități, dar care în sine le scapă, spre esența universală a lumii, care are ca obiect Ideile prezente în această lume. Din această formă de cunoaştere se naşte, împreună cu arta, filosofia şi chiar, vom vedea în această Carte. acea dispoziție a caracterului care numai ea face din noi adevărați sfinți şi salvatori ai universului.

Grund. Urgrund, Ungfund.

§54

După cele trei cărți dinainte, se detaşează, sper, un adevăr care trebuie să fie clar şi bine fixat în spirite: acela că lumea ca obiect reprezentat, oferă voinței oglinda prin care ea ia cunoştință de ea însăşi. în care ea se vede într-o limpezime şi cu o perfecțiune care scade în trepte, treapta superioară fiind ocupată de om; de asemenea, acela că esența omului găseşte de cuviință sa se manifeste pe deplin mai întâi prin unitatea comportamentului său, de care țin toate actele, şi în sfârşit acela că rațiunea este aceea care îi permite să devină conştientă de această unitate, permițându-i să-i cuprindă ansamblul, dintr-o singură privire şi *in abstracto.*
Voința, voința fără inteligență (în sine, ea nu este altceva), dorința oarbă, irezistibilă, aşa cum o vedem apărând încă în lumea brută, în

natura vegetală şi în legile lor, precum şi în partea vegetativă a propriului nostru corp, această voinţă, spuneam, graţie lumii reprezentate, care vine ea i se oferă şi care se dezvoltă pentru a o servi, ajunge să ştie că vrea, să ştie ce este ceea ce vrea, este această lume însăşi, viaţa,"aşa cum se realizează ea aici. Iată de ce am numit această lume vizibilă oglinda voinţei, produsul obiectiv a! voinţei. Şi cum ceea ce vrea voinţa este întotdeauna viaţă, adică pura manifestare a acestei voinţe, în condiţiile potrivite pentru a fi reprezentată, *ax* fi un pleonasm dacă am spune „voinţa de a trăi" şi nu pur şi simplu „voinţa", căci este unul şi acelaşi lucru.
Deci, voinţa fiind lucrul în sine, fondul intim, esenţial al universului, în timp ce viaţa, lumea vizibilă, fenomenul, nu este decât oglinda voinţei, voinţa trebuie să fie ca o însoţitoare inseparabilă a voinţei: umbra nu urmează în mod mai necesar corpul; şi peste tot unde există voinţă, va exista viaţă, o lume la urma urmei. De asemenea a voi să trăieşti înseamnă şi a fi sigur că trăieşti, şi atâta timp cât voinţa de a trăi ne însufleţeşte, nu avem de ce să ne îngrijorăm pentru existenţa noastră, nici chiar în clipa morţii. Fără îndoială individul, sub ochii noştri, se naşte şi trece, dar individul nu [e]ste decât aparenţă; dacă există, el există numai în ochii acestui intelect care are ca îndreptar numai principiul raţiunii suficiente, acel *principium indivicluationis,* în acest sens, da, el primeşte viaţa ca pe [1111] dar pur, care îl face să iasă din neant şi pentru el moartea înseamnă pierderea acestui dar, este revenirea în neant. Dar trebuie să privim [Vla]ţa în calitate de filosof, să o vedem în ideea ei; atunci vom vedea

că nici voinţa, lucrul în sine, care se află în toate fenomenele, nici subiectul cunoscător, spectatorul fenomenelor, nu au nimic de a face cu aceste accidente care sunt naşterea şi moartea. Naştere, moarte, aceste cuvinte nu au sens decât în raport cu aparenţa vizibilă îmbrăcată în voinţă, în raport cu viaţa; esenţa ei, a voinţei, este de a se produce în indivizi care, fiind fenomene trecătoare, supuse în forma lor legii timpului, se nasc şi mor; dar chiar şi aşa fiind ei sunt fenomenele a ceea ce, în sine, ignoră timpul, însă nu are alt mijloc de a-i da esenţei sale intime o existenţă obiectivă. Naştere şi moarte. două accidente care aparţin în aceeaşi măsură vieţii; ele se echilibrează unul pe celălalt; ele sunt în mod reciproc unul pentru **altul** condiţia existenţei lor sau, dacă preferaţi această imagine, ele sunt polii acestui fenomen, viaţa, privită ca ansamblu. Cea mai înţeleaptă dintre mitologii, cea hindusă, a redat foarte bine acest adevăr: Brahma, cel mai puţin nobil şi cel mai puţin înalt dintre zeii din Trimurti, tindă reprezentând generaţia, este naşterea. Vişini este conservarea; zeului care simbolizează distrugerea, moartea, Siva, această mitologie i-a dat ca atribute o salbă din capete de mort şi în acelaşi timp Lingamul, simbol al generaţiei. Aici generaţia apare drept compensator al distrugerii, ceea ce înseamnă că procreaţia şi moartea) sunt prin esenţa lor corelative care se neutralizează şi se compensează reciproc. Tocmai în această idee grecii şi romanii îşi împodobeau sarcofagele cu acele preţioase sculpturi în care vedem încă reprezentate sărbători, dansuri, festinuri, vânători, lupte între animale, bacanale, în sfârşit mii de scene în care străluceşte ʸîn toată splendoarea sa dragostea de viaţă; şi uneori, nu sunt de ajuns aceste imagini vesele, apar chiar grupuri licenţioase, până la împreunări între capre şi aştri. Scopul evident al tuturor acestor imagini era acela de a ne distruge privirile de la defunctul a cărui dispariţie se celebra şi, • printr-o acţiune violentă, să-i determine să privească viaţa nemuritoare a naturii; astfel, fără a ajunge până la o noţiune abstractă a acestui adevăr, totuşi oamenilor le era dat de înţeles că natura întreagă este manifestarea voinţei de a trăi şi împlinirea sa. Această manifestare are drept formă timpul, spaţiul şi cauzalitatea, apoi şi în consecinţă individuaţia, de unde reiesepentru individ necesitatea de a se naşte şi a muri, fără ca de altfel această necesitate să stingă cu nimic voinţa însăşi de a trăi; pentru această voinţă, individul nu este decât una dintre manifestările sale, un exemplar, un eşantion, când un individ moare, natura în ansamblul şi nu suferă din această cauză, şi nici voinţă. Pentru natură nu el este important, ci numai specia; numai

ₒₚra ei, numai asupra conservării acesteia veghează natura cu atâta **grijă,** cu un atât de mare preţ, împrăştiind fără a ţine seama de nimic **germenii,** aprinzând peste tot dorinţa reproducerii. în ce priveşte . individul, el nu contează pentru ea, el nu poate conta: nu are ea oare în faţa ei această triplă infinitate, timpul, spaţiul, numărul indivizilor sibili? Qₑ aceea ea nu ezită deloc să-1 lase pe individ să dispară; nu este vorba numai despre nenumăratele pericole ale vieţii de zi cu zi, accidentele cele mai neînsemnate, care îl ameninţă cu moartea: el este de la început sortit să moară, iar natura îl conduce la aceasta ea însăşi, de îndată ce el a servit la conservarea speciei. Cu multă simplitate, ea ne spune astfermarele adevăruri: numai Ideile, şi nu indivizii, au o realitate proprie, numai ele fiind o adevărată realizare **obiect»"*** a

voinței. Or omul este natura, natura ajunsă la gradul cel mai înalt al conştiinței de sine; deci dacă natura nu este decât aspectul **obiectiv** ai voinței de a **trăi,** omul, odată pătruns de această convingere, se poate împăca pe bună dreptate cu ideea morții sale şi a prietenilor săi: e! nu are decât să arunce o privire asupra naturii nemuritoare; această natură în fond, este el. Iată aşadar ce vor să spună şi Siva cu Lingamul său, şi mormintele antice cu imaginile lor din viață' în întreaga ei ardoare, strigând către privitorul care jeleşte: *Natura nou contristatur*[1].

Se mai îndoieşte cineva că generația şi moartea nu trebuie, considerate decât un accident al vieții, accident propriu acesjei manifestări a voinței, şi numai ei? Iată o nouă dovadă: şi una, şi cealaltă sunt pur şi simplu mişcarea însăşi din care viața este făcută în întregime, dar ridicată la o putere superioară. Dar ce este la urma urmelor viața? Un flux continuu al materiei printr-o formă care rămâne invariabilă; de asemenea, individul piere, însă specia nu. Or. între alimentația obişnuită şi generație, pe de o parte, pierderile obişnuite şi moartea, pe de altă parte, nu există decât o diferență de intensitate. în ce priveşte primul dintre aceste aspecte, găsim exemplul cel mai simplu din lume şi cel mai clar la plantă. Planta nu este decât repetarea prelungită a unui şi aceluiaşi act, gruparea fibrelor elementare în frunze şi în ramuri; este o reunire regulată de plante asemănătoare între ele, care se suportă reciproc şi a căror s'ngurâ dorință este aceea de a se reproduce la nesfârşit. în sfârşit această dorință ajunge la culmea împlinirii atunci când, după ce a trecut prin toate gradele metamorfozelor, ajunge la înflorire, la fructificare; în aceasta constă rezumatul întregii ei existențe, al tuturor

..Natura nu cunoaşte suferința"

eforturilor sale, şi ceea ce, în acest rezultat, era obiectul aspirației sale, scopul său unic, era de a realiza cu miile şi nu unul câte unul aceşti produşi pe care îi caută: indivizi asemenea ei. între activitatea sa pentru a crea fructul şi fructul însuşi există acelaşi raport ca acela dintre manuscris şi tipăritură. Lucrurile stau în mod vizibil la fel şi în privința animalelor. Nutriția nu este decât o generație lentă, generația nu este decât o nutriție la un grad superior, iar plăcerea care le însoțeşte - o exaltare a bunei dispoziții pe care o cauzează viața. Pe de altă parte, exercițiile, pierderile de substanțe care se fac prin respirație şi în alte moduri, nu sunt decât un diminutiv al morții, corelativul generației. Ei bine, dacă ştim să ne mulțumim să ne conservăm forma fără a plânge după materia pe care o abandonăm, trebuie să facem la fel şi atunci când moartea vine să ne impună o părăsire de mai mare întindere, chiar totală, dar cu totul asemănătoare cu aceea pe care o suferim în fiecare zi, în fiecare moment, prin excreție. Față de primul caz suntem indiferenți; şi atunci de ce să ne retragem îngroziți din fața celui de al doilea? Privind astfel lucrurile, "nu găsim că este mai puțin absurd să dorim perpetuarea existenței noastre individuale atunci eând ea trebuie continuată de alți indivizi, decât să dorim să ne conservăm materia corpului nostru în loc să lăsăm, nepăsători, ca aceasta să fie înlocuită de altele; nu ni se pare mai puțin lipsit de sens faptul de a îmbălsăma cadavrele decât acela de a păstra cu mare grijă reziduurile zilnice ale corpului. Şi dacă vorbim despre conştiință, care este individuală, legată de un corp particular, ei bine, nu este ea oare, în fiecare zi, prin somn, total întreruptă? De la somnul profund la moarte, în afară de faptul că trecerea se face uneori cu totul pe nesimțite, ca în cazurile de congelare, diferența, atâta timp cât durează somnul, este absolut **nulă;** ea nu se revelează decât raportată la viitor, prin posibilitatea trezirii. Moartea este un somn în care individualitatea se .uită; tot restul existenței se va trezi, sau mai degrabă nu a încetat să fie treaz'.

Iată încă o reflecție care îi va putea ajuta pe unii cititori, cei care nu o vor găsi prea subtilă pentru spiritul lor, să-şi explice că individul este un pur fenomen şi nu este lucrul în sine. Individul este, pe de o parte, subiectul cunoaşterii şi prin aceasta condiția complementară, cheia şi bolta pe care se sprijină premisele obiective ale întregii lumi; iar pe de altă parte, el este una dintre formele vizibile sub care se manifestă aceeaşi voință, care este prezentă peste tot. Or, această esență dublă a noastră nu-şi are rădăcinile în vreo unitate reală în sine: căci altfel am lua cunoştință de eul nostru *in el însuşi şi independent de obiectele de cunoaştere şi de voință;* dar aceasta ne este imposibil, cu totul imposibil de îndată ce vrem să pătrundem în noi" înşine şi, îndreptând ochii spiritului nostru spre interior, vrem să ne contemplăm, nu reuşim decât să ne pierdem într-un gol fără margini; suntem pentru noi înşine precum

Ceea ce trebuie bine înțeles, înainte de toate, este faptul că forma oproprie a manifestării voinței, prin urmare forma vieții şi a realității, ste*prezentul,* numai prezentul, nu viitorul şi nici trecutul; acestea'din urmă nu există decât ca noțiuni, referitoare la cunoaştere şi pentru că aceasta se supune principiului rațiunii suficiente. Niciodată vreun om nU a trăit în trecutul său şi nici nu va trăi în viitorul său; numai prezentul este forma oricărei vieți; ea are în acesta un domeniu aarantat, pe care nu i-1 poate răpi. Prezentul există mereu, el şi tot ce conține el, fiind bine fixate, de nezdruncinat. Precum, deasupra cataractei, curcubeul. Căci voința are ca proprietate, numai a ei. viața; jar viața, prezentul. Uneori, atunci când ne gândim la miile de ani trecuți, la milioanele de oameni care au trăit în acele vremuri, atunci

ne întrebăm: ce erau ei? şi cu ceea ce erau ei ce s-a întâmplat? - Dar atunci nu avem decât să ne amintim trecutul nostru, să reînviem scenele acestuia în imaginaţia noastră şi apoi să ne punem altă întrebare: ce erau toate acestea? şi ce s-a întâmplat cu toate acestea? - Căci întrebarea este aceeaşi, în cazul acesta, ca aceea pentru milioanele de oameni de mai înainte, gândindu-ne numai că trecutul primeşte chiar de la moarte, care îşi pune pecetea pe el, o existenţă nouă. Dar propriul nostru trecut, chiar şi cel mai recent, chiar şi ziua de ieri, nu mai este nimic altceva decât un vis golit de conţinut al fanteziei noastre, şi atunci, ce era existenţa tuturor acelor milioane de oameni? şi ce este astăzi? - Era, este voinţă, căreia viaţa îi serveşte drept oglindă, voinţă cu liberă inteligenţă, care o recunoaşte clar în această oglindă. Să presupunem că cineva este în stare să sesizeze acest adevăr, sau nu este dispus să o facă; la întrebările de mai înainte referitoare la soarta generaţiilor dispărute, el trebuie să o adauge şi pe aceasta; decei el, care vorbeşte, este atât de fericit că posedă acest lucru atât de preţios, atât de trecător, singurul real, prezentul; în timp ce sutele de generaţii de oameni, în timp ce eroii, înţelepţii timpurilor, au dispărut în noaptea trecutului, au căzut în neant? De ce el, de ce acest cuvânt cu o atât de mică însemnătate este aici şi foarte real? Sau altă întrebare, mai scurtă, dar nu mai puţin stranie: de ce acest *acum,* acum-ul lui, este tocmai acum? De ce nu a fost cu mai mult timp în urmă? Se poate vedea din modul în care el pune întrebarea că pentru el existenţa şi timpul său sunt două lucruri independente .unul de altul: existenţa s-a întâmplat să fie aruncată în mijlocul timpului, în fond, el

«el glob de sticlă gol pe dinăuntru, din interiorul căruia se aude o voce. dar o voce UII'^ îşi are originea în altă parte; şi în momentul în care punem mâna pe ea, nu lingem decât, o, ce eroare!, decât o nălucă fără substanţă.

admite două *acum,* unul care aparține obiectului, celălalt subiectului și el se bucură de întâmplarea fericită care Ie-a făcut să coincidă. Dar în realitate, ceea ce constituie prezentul este - am arătat acest lucru m eseul meu despre *Principiul rațiunii suficiente* - punctul de contact dintre obiect și subiect, obiect care are drept formă timpul și subiect care nu are drept formă nici una dintre expresiile rațiunii suficiente, Or, un obiect oarecare nu este decât voință, dar trecută în starea de reprezentare, iar subiectul este corelativul necesar al obiectului; pe de altă parte, nu există obiecte reale decât în prezent; trecutul și viitorul sunt domeniul noțiunilor și plăsmuirilor, deci prezentul este form esențială pe care trebuie să o ia manifestarea voinței, el est inseparabil de ea. Prezentul este singurul care există mereu, mere. stabil, de nezdruncinat. Pentru empirist, nimic nu este mai trecăto decât timpul; pentru metafizician, care vede dincolo de formei» intuiției empirice, timpul este singura realitate fixă, acel *nune stăm* a scolasticilor. Conținutul său are drept rădăcină și sprijin voință de trai lucrul în sine; iar noi suntem acest lucru. In ce privește ceea ce î.. fiecare moment devine și dispare, ceea ce a fost cândva sau va fi într-o zi, aceasta face parte din fenomenul ca atare, grație legilor formale care îi sunt proprii și care fac posibile devenirea și dispariția. La întrebarea *Quidfuit?* trebuie așadar să răspundem: *Quod est,* iar la *Quid eril? - Quod fuit.* - înțelegeți aceste cuvinte în sensul precis; raportul nu este de similitudine, ci de identitate. Căci proprietatea voinței este viața, iar proprietatea vieții este prezentul. De aceea oricine are dreptul să-și spună: „Eu sunt, o dată pentru totdeauna, stăpânul prezentului; de-a lungul întregii eternități, prezentul mă va însoți, ca umbra mea; de aceea, nu trebuie să mă mir, să mă întreb de ce în altă parte nu există decât un trecut și cum se face de cade tocmai acum".

Timpul poate fi comparat cu un cerc fără sfârșit care se învârtește în jurul lui; semicercul inferior ar fi trecutul; celălalt, viitorul. In partea de sus este un punct indivizibil, punctul de contact cu tangenta, aici este prezentul fără întindere. La fel cu tangenta, prezentul nu înaintează, prezentul este punctul de contact între obiectul care are drept formă timpul și subiectul care nu are formă, deoarece el nu face parte din domeniul a ceea ce poate fi cunoscut, fiind numai condiția oricărei cunoașteri. Timpul, seamănă și cu o apă care curge năvalnic, iar prezentul cu un obstacol de care se sparg valurile dar fără a-l lua cu ele. Voința privită în sine nu este altceva decât subiectul cunoașterii supuse principiului rațiunii suficiente; de' altfel, acest

subiect, într-un sens, este voința însăși, sau cel puțin manifestarea ei. Si așa cum voința are ca însoțitor garantat viața, care este expresia sa caracteristică, la fel prezentul are drept însoțitor garantat tot viața, *a* cărei unică manifestare este el. Deci, nu trebuie să ne mai ocupăm nici <je trecutul care a precedat viața, nici de viitorul de după moarte: dimpotrivă, trebuie să recunoaștem prezentul ca fiind forma unică sub care se poate arăta voința.[1] El nu poate fi detașat de ea. dar nici voința nu poate fi detașată de timp. Dacă așadar există vreo ființă pe care viața așa cum este ea făcută o satisface și care este unită cu viața prin toate legăturile, ea poate să o considere fără nici o grijă drept nelimitată și să alunge teama de moarte, să vadă în aceasta o iluzie,

care îl înfricoşează fără nici un rost. Ar fi ca şi cum s-ar teme să nu fie privat de prezent! Ca şi cum ar putea crede în următoarea fantasmagorie: un timp şi, în fața lui nici un prezent; o pură imaginație care este în privința timpului ceea ce este în privința speciei aceea a oamenilor care îşi închipuie că se află pe partea de sus a sferei terestre, toate celelalte poziții în raport cu aceasta fiind dedesubt; la fel, fiecare leagă prezentul de propria sa individualitate, fiecare îşi închipuie că o dată cu ea dispare întregul prezent, că fără ca nu mai există decât trecut şi viitor. însă pe pământ orice punct este o . înălțime; iar orice viață are drept formă *prezentul;* a ne teme de moarte, pentru că ea ne ia prezentul, este ca şi cum, pentru că globul pământesc este rotund, ne-am bucura că din fericire ne aflăm pe partea de sus, pentru că altfel am risca să alunecăm până jos. Obiectul care manifestă voință, are ca formă esențială prezentul, acel punct tară întindere care împarte în două timpul nemărginit şi care rămâne pe loc, invariabil, asemănător cu o amiază veşnică, căreia niciodată nu-i urmează răcoarea serii. Soarele real străluceşte fără încetare şi totuşi el pare a se cufunda în sânul nopții; ei bine, atunci când omul se teme de moarte, văzând în ea pierderea lui, este ca şi cum şi-ar imagina că seara soarele ar trebui să strige: „Sunt nenorocit! Cobor în noaptea Şnicăr^ Şi invers, cel asupra căruia apasă povara vieții, care tară

.,Scholastici docuerunt. quond aeternitas non sit **temporis** sine fine aut pnncipio succesio: sed *nune stans,* id est. idem nobis *nune esse.* quot **erai *nune*** *Adamo;* id est inter *nune* et *hune* nullam esse differentiam* (Hobbes. *Leviathan.* c. 46) n.a.

Şcoala, ne învață că eternitatea nu este scurgerea unui timp fără sfârşit şi a'ă început; ea este un prezent stabil; altfel spus, *acum* are pentru noi acelaşi sens ca *acum* pentru Adam; adică între *acum* şi *atunci* nu există nici o deosebire.) n.a.).

In *Convorbirile lui Goethe cu Eckermann* (ed. a **Ii-a,** I, **154).** Goethe spune: "^ufletui nostru este indestructibil: este o forță care se menține de la o eternitate la o etern'tate. Astfel, soarele pare a se stinge: pură aparență, bună pentru ochii noştri

îndoială iubeşte viaţa şi care ţine să trăiască, dar urmând suferinţele, şi care nu mai poate îndura trista soartă care i-a fost dată, acela nu are cum să spere că moartea îi va aduce eliberarea, el nu se poate elibera prin sinucidere; datorită unei iluzii întunecatul şi recele Orcus îi pare a fi capătul liniştit, locul de odihnă. Pământul se învârteşte, merge de la lumină la întuneric; individul moare; dar soarele, soarele continuă să strălucească neîntrerupt, într-o amiază veşnică. De voinţa de a trăi este legată viaţa; iar forma vieţii este prezentul fără sfârşit; totuşi indivizii, manifestări ale ideii, din zona timpului apar, dispar, ca nişte vise instabile. - Sinuciderea deci ne apără ca un act inutil, lipsii de sens; şi când vom fi pătruns şi mai adânc în teorie, vom vedea acest lucru **într-o,** lumină şi mai nefavorabilă.

Dogmele se schimbă, cunoştinţa noastră ne înşală, dar natura nu se înşală deloc; demersurile sale sunt sigure, ea nu se clatină niciodată. Fiecare **fiinţă** este în ea în întregime; ea este în întregime în flecare fiinţă. Ea îşi are centrul în fiecare animal; fiecare animal a găsit fără să greşească drumul spre existenţă şi îl va găsi chiar şi pentru a ieşi din ea; între timp, el trăieşte tară teamă de neant, Iară grijă, susţinut de simţământul că este una cu natura şi, ca şi ea, nepieritor. Numai omul are sub forma abstractă această certitudine, că va muri, şi o poartă cu el. Se poate întâmpla deci - faptul de altfel este rar - că. în anumite momente, când acest gând, reînviat accidental, îi apare în imaginaţie, să-l facă să sufere. Dar ce poate face reflecţia împotriva acestei voci atât de puternice a naturii? La el, la fel ca şi la animalul care nu se gândeşte la nimic, ceea ce are câştig de cauză, ceea ce durează este acea siguranţă, născută dintr-un profund simţ al realtăţii, că de fapt el este natura, el este lumea însăşi; tocmai graţie ei nici un om nu este cu adevărat tulburat de acest gând al unei morţi sigure şi care nu poate fi niciodată evitată; dimpotrivă, toţi trăiesc ca şi cum viaţa lor ar trebui să fie veşnică. Ca şi cum - aproape am îndrăzni să o spunem - nimeni nu este cu adevărat convins că propria sa moarte este sigură; căci altfel nu ar putea fi o prea mare deosebire

pământeni; în realitate el nu se stinge niciodată, el îşi răspândeşte lumina fără încetare." **Goethe** a luat această comparaţie de la mine, şi nu eu de la el. Nu este nici o îndoială că aceasta nu i-a venit în minte, în timpul acestei convorbiri, care datează din 1824. prin efectul unei amintiri, poate inconştiente. într-adevăr, ea se găseşte deja. în cuvinte identice, în prima mea ediţie, pagina 401, ea este repetată la pagina 528. Ia sfârşitul § 65. Or această primă ediţie a fost trimisă lui Goethe în decembrie 1818, iar în martie 1819 el mi-a trimis ia Neapole, unde eram atunci, felicitările sale, **prin** intermediul surorii mele; era o scrisoare având alături o însemnare prin care indica diversele pagini care îi făcuseră o plăcere deosebită: deci el îmi citise cartea, (n.a.)

între soarta sa şi cea a criminalului care a fost condamnat; de fapt fiecare recunoaşte, *in abstracta* şi în teorie, că moartea sa este sigură. dar acest adevăr este ca multe altele de acelaşi fel, care sunt socotite incapabile în practică: ele sunt lăsate la o parte, ele nu se numără **ftrintre** ideile vii, care acţionează. Dacă ne gândim bine la această particularitate a naturii noastre intelectuale, ne vom da seama de slăbiciunea tuturor explicaţiilor obişnuite; dacă recurgem la psihologie, aceasta ne vorbeşte în termeni precum obişnuinţă, resemnare în faţa inevitabilului; toate acestea au nevoie să se sprijine pe un principiu mai profund; este tocmai cel pe care l-am prezentat adineauri. La fel se poate explica şi de ce din toate timpurile, la toate popoarele, există dogme, indiferent de forma lor, care proclamă continuarea vieţii individului şi după moarte; în plus, aceste dogme

sunt foarte prețuite, în pofida neconcludenței dovezilor, în pofida numărului şi puterii argumentelor contrare; dar în fond ele nu au nevoie de dovezi; orice spirit cu bun simț le admite ca un fapt; şi ceea ce vine să le confirme chiar este această reflecție: natura nu ne înşeală şi nici nu se înşeală; or ea ne Iasă să-i vedem modul său de acțiune şi esența sa; mai mult, ea ni le spune pur şi simplu; noi suntem aceia care o întunecăm cu visele noastre, căutând să aranjăm toate lucrurile după calapodul ideilor care ne convin.
La drept vorbind, am arătat şi am pus în lumină adevărul că dacă individul, aparența care îmbracă voința, începe în raport cu timpul şi tot în raport cu timpul sfârşeşte, voința însăşi şi ca lucru în sine nu are nimic de a face cu aceasta, şi nici corelativul necesar al oricărui obiect, subiectul care cunoaşte şi care niciodată nu este cunoscut; iar voința de a trăi are întotdeauna la dispoziția sa viața; însă această teză nu trebuie pusă alături de teoriile care se referă la continuarea vieții individului după moarte. Căci, atunci când este vorba despre voința privită ca lucru în sine şi de asemenea despre subiectul pur al oricărei cunoaşteri, acest ochi în permanență deschise asupra universului, nu Poate intra în discuție stabilitatea şi nici dispariția; toate aceste determinări nu au valoare decât în raport cu timpul; or, voința şi subiectul sunt în afara timpului. Deci individul, nefiind decât *o* manifestare particulară a voinței, luminată de subiectul cunoscător, nu Poate găsi în teoria noastră ceva care să-i întrețină şi să-i stimuleze dorința sa egoistă de a subzista un timp infinit după cum nu ar putea găsi aceasta în faptul că după moartea lui restul lumii exterioare va rămâne; de altfel, acestea sunt două expresii pentru o singură idee: numai a doua se referă la obiect şi ca urmare la timp. într-adevăr,

particularul este pieritor în calitate de fenomen; în calitate de lucru în sine, dimpotrivă, el este în afara timpului, deci nu are sfârşit. De asemenea, tot numai ca fenomen, şi în nici o altă calitate, el se distinge de celelalte lucruri ale universului; căci, ca realitate în sine, el este aceeaşi voinţă care se manifestă în toate, iar moartea nu face decât să risipească mirajul care creea iluzia separării conştiinţei sale de rest; iată în ce constă continuarea vieţii după moarte. Superioritatea sa faţă de moarte, neaparţinându-i decât în calitatea sa de lucru în sine, nu este mai importantă pentru latura sa fenomenală decât continuarea vieţii restului universului[1]. De aici decurge o altă consecinţă; fără îndoială, sentimentul interior, cu totul confuz, al acestui adevăr pe care tocmai l-am lămurit, împiedică, aşa cum am spus, că gândul la moarte să otrăvească viaţa oricărei fiinţe raţionale, căci acest sentiment este principiul energiei care însufleţeşte şi înviorează tot ce este viu, făcându-1 atât de vesel încât moartea parcă nici n-ar exista; aceasta durează cel puţin atâta timp cât are în faţa ochilor viaţa însăşi şi se îndreaptă către ea; totuşi aceasta nu poate face ca atunci când moartea, moartea reală care loveşte indivizii, dau doar moartea imaginată, apare şi i se prezintă privirii lui să nu fie cuprins de acea groază specifică pe care o inspiră şi să nu caute toate mijloacele pentru a scăpa de ea. într-adevăr, dacă, pe de o parte, atâta timp cât el îşi fixa gândul asupra vieţii în ea însăşi şi numai asupra ei, această viaţă nu trebuie să-l fi frapat prin ceea ce are ca imuabil, tot la fel, atunci moartea^ se oferă privirilor sale, el trebuie să recunoască în ea drept ceea ce este: sfârşitul temporal al oricărei realităţi a categoriei fenomenelor. Ceea ce ne sperie Ia moarte nu este durerea; mai întâi, este foarte clar că domeniul durerii este dincoace de moarte; apoi, pentru a scăpa de durere adesea omul se refugiază în moarte; acest caz nu este mai rar decât contrariul său, acela în care omul îndură cele mai atroce suferinţe, deşi moartea este aici, la îndemâna lui, rapidă şi uşoară; dar el suferă tocmai pentru a o îndepărta, fie şi doar pentru o clipă. Aşadar, ştim bine să facem distincţie între moarte şi suferinţă; sunt două rele deosebite; ceea ce ne înspăimântă la moarte e faptul că ea este dispariţia individului, căci ea nu ne înşeală, ea se arată exact aşa cum este; precum şi faptul că individul, fiind

Este ceea ce exprimă în două rânduri Vedele, mai întâi se spune: Când un om moare, vederea sa se confundă cu soarele, mirosul cu pământul, gustul cu apa. sufletul său cu aerul, vorbirea sa cu focul etc. (Oupnek'hat, I. pag. 249 şi urm.); şi în altă parte: există o ceremonie prin care muribundul lasă moştenire unuia dintre fiii săi simţurile şi toate facultăţile sale: totul trebuie să trăiască din nou prin acest fiu. *(ibid.,* U, pag. 82 şi urm.) n.a.

voinţa însăşi de a'trăi, manifestată într-un caz particular, trebuie să se opună morţii din toate puterile. - Totuşi, dacă sentimentul ne părăseşte tară nici o apărare în braţele fricii, raţiunea, ea, are dreptul să intervină; ea poate învinge în multe privinţe aceste impresii supărătoare şi ne poate ridica până la o stare de spirit de la înălţimea căreia nu mai vedem individul, ci numai ansamblul lucrurilor. De aceea, o filosofie, de îndată ce ajunge în punctul pe care l-am atins în speculaţiile noastre, **chiar fără** a merge mai departe, este deja în măsură să înfrângă spaimele pe care le inspiră moartea, cel puţin în măsura în care, la filosoful despre care este vorba, reflecţia domină sentimentul spontan. Să presupunem un om care ar avea bine fixate în caracterul său adevărurile deja expuse până acum şi care totuşi nu ar

fi fost condus nici de experienţa sa personală, nici de reflecţii suficient de profunde până la a recunoaşte că perpetuitatea suferinţelor este esenţa însăşi a vieţii; căruia, dimpotrivă, i-ar plăcea să trăiască şi ar 11 mulţumit de viaţă, care, fiind o fire calmă, ar consimţi să-şi vadă viaţa durând, aşa cum a văzut-o desfăşurându-se, fără termen sau să o vadă repetându-se mereu; om la care gustul pentru viaţă ar fi destul de puternic pentru a considera că face un târg bun plătind bucuriile vieţii cu preţul atâtor eforturi şi dureri de care ea este inseparabilă; acest om ar fi „clădit parcă din calcar şi nisip pe acest glob rotunjit aşa cum doreşte el şi făcut pentru a dura", el nu ar avea ele ce să se teamă: apărat de acest adevăr cu care noi îl îmbrăcăm precum cu o platoşă, el **ar** privi în faţă, cu nepăsare, moartea care zboară în jurul lui purtată pe aripile timpului; el ar considera-o pură aparenţă, o stafie vană, neputincioasă, bună pentru a-i înfricoşa pe cei slabi, dar fără nici o putere asupra celui care are conştiinţa de a fi chiar această voinţă a cărei manifestare sau reflectare este universul şi ştie prin ce legătură indisolubilă aparţin acestei voinţe şi viaţa, şi prezentul, singura formă potrivită pentru manifestarea ei; acesta nu poate să se teamă deloc de nu ştiu care trecut sau viitor nedefinit, din care el nu face parte;el nu vede .în acestea decât o pură fantasmagorie, un val al Mayei şi se teme de moarte tot atât de puţin cât se teme soarele iie noapte. - Acesta este piscul pe care în Bhagavat Gita îl inaUâ Krishna pe elevul său încă novice, Ardjuna: tânărul erou. în faţa armatelor gata de luptă, cuprins de o tristeţe care ne duce cu gândul la aceea a lui Xerxes, simte că nu are curaj şi părăseşte lupta pentru a salva de la moarte atâtea mii de oameni; atunci Krishna îl aduce în [a]ceastă stare de spirit: din ace! moment gândul la niiile de morţi **riu-'l**

mai reține; el dă semnalul începerii luptei. - Este aceeaşi idee care î| însuflețeşte pe Prometeu al Iui Goethe, ca în pasajul următor:

Aici va fi ***tocul meu;*** *aici voi face oameni*
După asemănarea mea:
y *// voi face pentru suferință, pentru lacrimi,*
Pentru bucurie şi pentru plăcere.
Şi mi-i voi face să nu te respecte
Ca mine!

La aceeaşi idee ar putea duce şi filosofia lui Giordano Bruno sau aceea a lui Spinoza, dacă atât de multe greşeli şi imperfecțiuni, care se află în ele, nu ar distinge, sau cel puțin nu ar slăbi forța de persuasiune **a** acesteia. La Bruno nu există etică propriu-zisă, iar aceea care este conținută în filosofia **lui** Spinoza nu reiese în mod natural din doctrina lui; oricât de lăudabilă şi frumoasă ar fi ea, totuşi ea nu este legată de rest decât cu ajutorul unor sofisme mediocre şi prea vizibile. - In sfârşit, nu puțini oameni ar ajunge să gândească astfel dacă la toți inteligența ar merge în pas cu voința, adică dacă ei ar avea capacitatea să se apere de orice iluzie şi să-şi înțeleagă propria lor stare. Căci această stare este pentru spirit starea de completă *afirmare a voinței de a trăi.*

A spune că voința se afirmă, iată sensul acestor cuvinte, când, în manifestarea sa, în lume şi în viață, ea îşi vede propria esență prezentată ei însăşi în plină lumină, această descoperire nu îi opreşte nicidecum actul de a voi; această viață, al cărui mister se dezvăluie astfel în fața ei. continuă totuşi să fie voită de ea, dar nu ca înainte, iară să-şi dea seama şi cu o dorință oarbă, ci prin cunoaştere, conştiință, reflecție. - In ce priveşte faptul contrar, *negarea voinței ele a trăi,* el constă în aceea că, după această descoperire, voința încetează, aparențele individuale încetând şi ele, odată cunoscute ca atare, să mai **fie** *motive,* resorturi capabile să o facă, să vrea, şi lăsând locul noțiunii complete de univers privit în esența sa şi ca oglindă a voinței, noțiune elucidată şi mai mult prin contractul cu Ideile, noțiune care joacă rolul de *calmant* pentru voință; grație acestui fapt. voința, în mod liber, se suprimă. Cele spuse până acum sunt idei încă necunoscute şi greu de înțeles sub această formă generală, dar care se vor lămuri, sper, curând, atunci când vom expune fenomenele - m speță acestea sunt moduri de a trăi - care, prin diversele lor grade. exprimă pe de o parte afirmarea voinței, iar pe de altă parte negarea

c\ Şi una, şi cealaltă, într-adevăr, derivă tot din *cunoştință* dar nu abstractă, tradusă în cuvinte, dintr-o cunoştință într-un anume fel vie. exprimată numai prin fapte, prin comportament, independentă de acum de orice dogmă; acestea, fiind cunoştințe abstracte, privesc rațiunea. Singurul scop pe care pot să mi-1 propun este acela de a le expune şi pe una, şi pe cealaltă, afirmare şi negare, să le aduc sub limita rațiunii; ar fi lipsit de sens şi inutil să impun una sau alta dintre ele ori să sfătuiesc pe cineva să o facă; voința este în sine singura realitate pur liberă, care se determină prin ea însăşi; pentru ea nu există lege. - Totuşi, se cuvine mai întâi, şi înainte de a' proceda la analiza în discuție, să examinăm această libertate - şi raportul pe care îl întreține cu necesitatea - şi să-i precizăm noțiunea; apoi vom trece la câteva considerații generale asupra vieții, deoarece problema noastră este afirmarea şi negarea vieții, şi prin aceasta vom ajunge la

voință și la obiectele sale. Astfel, vom fi contribuit la netezirea drumului care conduce la scopul nostru, la determinarea a ceea ce dă un sens moral diverselor moduri de a trăi, atunci când îi pătrundem | principiul său adânc.

Lucrarea de față nefiind, după cum am mai spus, decât dezvoltarea unei unice gândiri, toate părțile sale au între ele cea mai intimă legătură; nu este vorba numai despre un raport necesar al fiecăreia cu aceea imediat precedentă şi nu presupunem că cititorul are în minte numai pe acesta din urmă, aşa cum se întâmplă în celelalte filosofii, care sunt compuse dintr-un şir de consecințe. în cazul nostru, flecare parte, în întregul operei; de aceea cititorul nu mai trebuie să aibă în fața spiritului ceea ce preceda imediat, fără nimic altceva, ci fiecare din pasajele anterioare, indiferent care ar fi distanța dintre ele, și aceasta în aşa fel încât să-l poată lega de ideea momentului. **Platou** impunea acestei cerințe celui care voia să-l urmeze prin hățişurile dialogurilor sale, prin acele lungi episoade în care trebuie să aştepți sfârşitul pentru a vedea apărând ideea de bază, mai limpede, este adevărat, prin chiar efectul acestei eclipse. Şi în cazul de față este indispensabilă aceeaşi condiție; căci dacă gândirea se risipeşte în diverse direcții şi aşa şi trebuie, pentru a o face comunicabilă , totuşi aceasta nu este pentru ca o stare naturală, ci o stare artificială. - Pentru a face mai uşoară sarcina ei a[x]autor.ului şi a cititorului, trebuie să divizez gândirea, să determin patru puncte de vedere, patru cărți, şi să adun laolaltă cu cea mai mare grijă ideile vecine şi omogene; subiectul nu permitea nicidecum o dezvoltare **rectilinie,** ca o expunere istorică: era necesar un procedeu de expunere

mai complicat, de unde necesitatea de a reveni asupra aceleiaşi cărţi de mai multe" ori, este singurul mijloc de. a înţelege dependenţa fiecărei părţi faţă de celelalte, de a le lămuri pe acestea prin celelalte, în aşa fel încât toate să devină limpezi'.

■ .. §55 - . ■ . "

Voinţa, în ea însăşi,.este liberă, este ceea ce decurge-mai întâi.din natura sa, adică, aşa cum susţinem noi, ea este lucrul în sine, baza oricărui fenomen. Fenomenul este. dimpotrivă, după cum ştim, în întregime supus principiului raţiunii suficiente, celor patru forme ale acestui principiu, şi cum ştim şi acest lucru, tot ceea ce decurge dintr-un principiu dat este necesar, aceste două noţiuni se transformă una în cealaltă de îndată ce tot ce ţine de fenomen, tot ce este obiect de cunoaştere pentru individ devine, pe de o parte, principiu şi pe de alta consecinţă şi. în această din urmă calitate, fiind determinat în mod necesar, nu poate-sâ fie în nici o privinţă altceva decât este. Tot ce formează'-natura, toate fenomenele care fac parte din ea sunt ca urmare supuse unei necesităţi absolute, iar pecetea acestei necesităţi o putem descoperi în fiecare element al lumii, în flecare fenomen. în flecare accident; căci întotdeauna există un principiu care poate fi descoperit şi din care lucrul decurge ca o consecinţă. Aceasta este o lege fără excepţie, o aplicaţie imediată a principiului raţiunii suficiente, care este universal. Dar pe de altă parte, aceeaşi lume. după părerea noastră, privită în toate fenomenele sale. este o manifestare a voinţei; or, aceasta nu este nici fenomen, nici reprezentare, nici'obiect, ea este lucrul în. sine. şi ca urmare fui se supune principiului raţiunii suficiente[1], această lege formală a tot ceea ce este obiect, pentru ea nu există principiu clin care să poată fi dedusă şi care să o determine, pentru ea nu există necesitate; ea este *liberă.* Aceasta este noţiunea de libertate, noţiune esenţialmente negativă, deoarece este redusă la .a fi negarea necesităţii, negarea legăturii dintre consecinţă şi principiu, aşa cum o impune principiul raţiunii suficiente. Aici descoperim, în deplina limpezime, locul în care se împacă i^ei doi-mari adversari. în care. se reunesc libertatea şi necesitatea., unire despre cai'e ş-a vorbit atât de mult în "vremurile noastre şi lotuşi niciodată, din câte ştiu eu', într-un mod clar şi precis. Orice lucru este,-pe de o parte, fenomen, obiect, şi, în această calitate, el este necesitate; pe de.altă parte, în sine, el este voinţă şi, ca atare,

" ră cu acest aspect, ve/i capitolele XI.I-XIJV. clin *.Sii/i/iinenic.* (ti.a.)

liberă pentru veşnicie. Fenomenul, obiectul, este determinat, fixat în mod imuabil la locul său în lanţul cauzelor şi efecteloV iar acest lanţ nu este dintre acela care pot fi rupte. Dar existenţa însăşi a acestui obiect, privită în ansamblul ei, şi modul său de a fi, altfel spus ldeea care se revelează în el. în sfârşit caracterul său, este manifestarea directă a voinţei. în virtutea libertăţii, care este însuşirea proprie voinţei, obiectul ar fi putut să nu existe sau să fie, de la început şi în însăşi esenţa sa, cu totul diferit, dar atunci şi lanţul întreg din care el este o verigă, şi care este şi însuşi forma vizibilă a acestei voinţe, ar trebui să fie cu totul diferit, în plus, din moment ce el este real, el este prins în şirul cauzelor şi al efectelor, el este determinat în mod necesar în acest şir şi nu mai poate deveni altceva, adică să se schimbe, şi nici să iasă din şirul său, adică să dispară. Acum omul este, ca orice altă fiinţă a naturii, o manifestare a voinţei; deci i se pot

aplica toate considerațiile de mai sus. Orice lucru în lume arc calitățile şi forțele sale proprii, care la fiecare solicitare a unei speţe determinate răspunde printr-o reacție determinată şi ea, aceste calități constituie caracterul său, la fel şi omul are *caracterul* său, din acest caracter fac motivele să dec.urgă^acfceje sale, şi aceasta într-un mod necesar. Comportamentul său revelează prin el însuşi caracterul lui empiric, acesta, la rândul său, revelează caracterul său intelectual, adică voința în sine al cărui fenomen este el.
Or, omul este cea mai perfectă dintre formele vizibile pe care le ia voința, pentru a subzista, îi trebuia, aşa cum am arătat în Cartea a doua, o inteligență atât de înaltă, atât de limpede, încât să fie capabilă să creeze o adevărată reproducere a esenței însăşi a universului, sub forma de reprezentare, acesta este într-adevăr actul prin care ea sesizează Ideile, atunci ea este oglinda pură a lumii, aşa cum am arătat în Cartea a treia. La om deci, voința poate ajunge la o deplină corrştiință de sine, la o clară şi întreagă cunoaştere a propriei sale ființe, a acestei ființe care are ca reflectatre universul privit în întregul său. Atunci când cunoaşterea se ridică în mod efectiv în acest nivel vedem ieşind din ea, printr-o izbucnire descrisă în cartea precedentă, [a]rta însăşi. La sfârşitul speculațiilor noastre, de altfel, vom ajunge la o concluzie, făcută posibilă de o cunoaştere, la ființa care manifestă în •nodul cel mai perfect voința, această concluzie este suprimarea şi negarea chiar a acestei voințe; este suficient ca ea să îndrepte asupra-şi lumina acestei cunoaşteri. Astfel libertatea, deşi de altfel scoasă în afara lumii fenomenelor, în calitatea sa atribut al voinței, reuşeşte totuşi, în acest unic caz, să pătrundă în chiar această lume,

într-adevăr, ea suprimă fiinţa care serveşte de baza fenomenului; şj cum acesta coYitinuă să existe chiar şi prin timp, rezultă de aici o contradicţie a fenomenului cu el însuşi, şi astfel libertatea scoate la lumină fenomenele de sfinţenie şi de abnegaţie. Dar toate acestea sunt lucruri care nu vor ti în întregime clare înainte de sfârşitul acestei cărţi. In mod provizoriu să nu tragem de aici decât o concluzie generală asupra felului în care omul se distinge între toate fenomenele voinţei; într-adevăr, numai în el libertatea, independenţa faţă de principiul raţiunii suficiente, acest atribut rezervat lucrului în sine şi care nu este pe planul fenomenului, are totuşi.şansa să intervină chiar şi în fenomen, într-un singur mod, este adevărat: scoţând la lumină o contradicţie **a** fenomenului cu el însuşi. în acest sens, nu numai voinţa în sine, ci şi omul merită numele de **liber,** şi acest lucru îl deosebeşte, de toate celelalte fiinţe. Cum ar trebui să înţelegem aceasta? Numai cele ce urmează vor clarifica acest aspect, pentru moment nu putem ţine seama de ei. Mai întâi, într-adevăr, trebuie evitat pericolul de a face să slăbească în spirite noţiunea necesităţii ca stăpână a acţiunilor individului, ale fiecărui om în particular, şi de a o socoti mai puţin riguroasă decât în cazul raportului de la cauză la efect sau de la principiu la consecinţă. Libertatea care aparţine voinţei nu se extinde - decât în cazul cu totul excepţional semnalat mai sus - într-un mod direct la fenomenele sale, nici chiar asupra fiinţei în care fenomenul devine cel mai transparent din lume, la animalul raţional înzestrat cu un caracter individual, adică la persoana morală. Degeaba este ea fenomenul unei voinţe liber.e, căci ea însăşi nu este niciodată liberă, şi într-adevăr, ea este fenomenul acestei voinţe libere, fenomen dinainte determinat, şi care, fiind supus formei oricărui obiect, principiului raţiunii suficiente, pentru a manifesta unitatea acestei voinţe, o detaliază într-o multiplicitate de acţiuni; această unitate a voinţei, luată în sine, este exterioară timpului, se comportă cu regularitatea unei forţe a naturii. Acum, în persoana şi în comportamentul său, de **fapt** această voinţă liberă se manifestă, iar conştiinţa ştie bine acest lucru, prin urmare, şi este ceea ce am spus în Cartea a doua. fiecare dintre noi, a priori şi în.măsura în care ascultă de prima mişcare a naturii, se crede chiar liber în toate acţiunile sale particulare; numai a posteriori, prin experienţă şi prin reflecţie, omul recunoaşte necesitatea absolută a acţiunii sale şi cum rezultă ea din ciocnirea caracterului său cu motivele. Iată de ce, cu cât un spirit este mai grosier, mai supus impulsurilor instinctului cu atât pledează cu mai multă căldură în favoarea tezei libertăţii prezente până în acţiunile

irticulare, pe când spiritele cele mai puternice din toate timpurile au ne'Tat-o, la fel au făcut, "de fapt, şi religiile al căror sens este cel mai profund. Şi când ne-am dat seama, la lumina evidenţei, că fiinţa omului este, în fond, voinţă, că omul însuşi nu este decât aparenţa îmbrăcată cu această voinţă, că, în sfârşit, această aparenţă trebuie să aibă în mod necesar drept lege formală principiul raţiunii suficiente, iară de care ea nu ar putea fi înţeleasă de subiect, atunci nu ne vom mai putea îndoi de necesitatea actului mai puţin decât de egalitatea dintre suma unghiurilor unui triunghi şi aceea a două unghiuri drepte. Deja Priestley, în *Doctrine of philosophical necessity* **(Teoria** necesităţii în sens filosofic), a expus într-o manieră foarte potrivită determinismul căruia i se supun actele particulare, dar în ce priveşte coexistenţa acestui determinism cu libertatea de care se bucură voinţa

în sine şi în afara lumii aparenţelor, cel care a^dovedit-o primul, şi meritul nu este deloc mic, este Kant[1], el este cel care a stabilit diferenţa dintre cele două caractere, intelectual şi empiric, diferenţă care trebuie reţinută, după părerea mea; primul nu este altceva decât voinţă, ca lucru în sine, manifestându-se într-un individ determinat şi până la un anumit grad; al doilea este această manifestare însăşi, care se desfăşoară în conduita individului, după legea timpului, şi deoarece ea se materializează în el, după legea timpului, şi deoarece ea se materializează în el, după legea spaţiului, cel mai bun mijloc de înţelege raporturile arnândorura este acela pe care l-am folosit eu în eseul care serveşte ca introducere la această lucrare, caracterul intelectual din fiecare dintre noi trebuie să-1 considerăm ca un act de voinţă, exterior timpului, deci indivizibil şi inalterabil; acest act, desfăşurat în timp şi în spaţiu şi după toate formele principiului **raţiuni îi** suficiente, analizat şi prin aceasta manifestat, este caracterul empiric, care se revelează experienţei prin întregul compartiment şi prin întregul curs al vieţii individului în discuţie. Uri copac nu este în întregul său decât manifestarea mereu repetată a unuia şi aceleiaşi acţiuni, a cărei primă şi cea mai simplă formă vizibilă este fibra aceasta; apoi, asociindu-se cu semnele sale, dă frunza, peţiolul. creanga, trunchiul, şi în fiecare dintre aceste producte recunoaştem cu uşurinţă aceeaşi acţiune, ei bine, la fel, actele omului nu sunt decât traducerea repetată, variată numai ca formă, a caracterului sau intelectual, iar prin observarea ansamblului acestor acte, urmate de inducţie, ajungem să-i determinăm caracterul empiric. însă nu vreau

Critica raţiunii /jure, ed. 1. pag. 532-558; cd. a 5-a. pag. 500-586: şi *Critica ""Uimii practice,* ed. a 4-a. pag. 169-179: Rosenkran/. pag. 224-231. .

să refac aici expunerea lui Kant; ea este magistrală şi prefer **si** presupunem că este cunoscută. . • .
în 1840, am tratat în profunzime şi pe larg problema, atât de importantă, a libertăţii voinţei; acest lucru I-am făcut în **memoriul** meu premiat, care poartă acelaşi titlu; astfel am- descoperit cauza • iluziei care ne face să credem în. existenţa unei libertăţi absolute a voinţei, sesizabilă pentru experienţă, pe scurt, a unui *libertini arbitrium indifferenticv,* pe care ne închipuim că' îl atingem prin conştiinţă; acesta era subiectul propus şi problema era aleasă cu iscusinţă. Recomand deci cititorului această scriere, precum şi § 10 al memoriului pe care l-am publicat în acelaşi timp, reunindu-le sub titlul *Cele două probleme fundamentale ale moralei;* în prima ediţie **a**[N] lucrării de faţă dădusem, în chiar acest loc, o explicaţie a determinismului actelor de voinţă; ea era încă imperfectă, şi o las la o parte. în locul ei, în câteva cuvinte de analiză voi lămuri iluzia despre care am vorbit mai sus, această analiză presupune capitolul al XlX-lca din *Suplimente* şi acestaeste motivul pentru care nu am putut să o dau în memoriul amintit. .
Ar trebui să notăm mai **întâi** că voinţa fiind adevăratul lucru în sine şi prin aceasta o realitate primordială şi independentă în toată puterea cuvântului, conştiinţa trebuie în mod inevitabil să aibă sentimentul a ceea ce este original şi cu adevărat activ în voinţă; dar să lăsăm asta. Ceea ce produce, iluzia unei libertăţi empiriqe a voinţei (în aceasta constă aparenţa care se .substituie libertăţii transcendentale, singura adevărată), şi prin aceasta a unei libertăţi atribuite actelor particulare este - am arătat-o în volumul al doilea, capitolul XIX, la nr. 3 - este situaţia intelectului în prezenţa voinţei, starea sa de izolare şi de subordonare. Intelectul. într-adevăr, nu cunoaşte deciziile voinţei decât prin experienţă, a posteriori. De aceea în momentul alegerii, ea' **nu** are nici un element care să-i lumineze calea spre decizia pe care să o ia. Caracterul inteligibil care face ca. date fiind motivele, ***o singură*** determinare să fie posibilă, pe scurt, ceea ce face această determinare necesară nu este văzut de intelect: numai caracterul empiric îi este cunoscut,-şi într-un mod succesiv; act cu act. De aceea conştiinţa în roiul_ său de facultate.de cunoaştere, intelectul într-un cuvânt, îşi **irrjaginează,** în fiecare caz-propus, oă două părţi opuse se prezintă voinţei, la fel de' posibile ş.i una. şi cealaltă. Este o situaţie asemănătoare cir'aceea în care, aflâ'ndu-ne în faţa unei balanţe a cărei pârghie, mai întâi în echilibru, ar fi pe cale să oscileze, ,am spune: „Se poate înclina la dreapta sau, la fel de bine, la

tân^a*"; această „posibjlitate" nu ar avea sens decât în raport cu ibiectul, trebuie subînţeles: „ţinând seama de datele cunoscute ouă"; căci, în realitatea obiectivă, partea în care se va înclina balanţa este determinată cu necesitate de îndată'ce începe oscilaţia. Tot la fel, decizia voinţei propriu-zise nu este indeterminată decât pentru nrivitor, adică pentru intelect; indeterminarea se referă deci numai la subiect, la subiectul cunoştinţei, se înţelege, în sine, în mod obiectiv, în orice alegere care este făcută, decizia este determinată şi necesară în acelaşi timp. Numai că, înainte de a ajunge sub privirile conştiinţei această necesitate trebuie să se manifeste prin,decizia care rezultă din ea.'O dovadă de ordin experimental şi care vine în sprijinul acestei consideraţii este ceea ce se întâmplă atunci când trebuie făcută

o alegere dificilă şi importantă, ţinând seama de o condiţie care nu este realizată şi care este doar aşteptată; pentru moment nu avem nimic de făcut decât să stăm liniştiţi. Atunci reflectăm la ce decizie să luăm, la momentul în care se vor realiza condiţiile care vor lăsa cale deschisă activităţii noastre libere, la hotărârea noastră. De obicei se aud^două voci: aceea a reflecţiei logice, care vede lucrurile în perspectivă, şi aceea a instinctului, care vizează direct scopul. Or, atâta timp cât rămânem încătuşaţi, pasivi, raţiunea pare a fi hotărâtă să aibă câştig de cauză, ne gândim la influenţa pe care ar avea-o cealaltă alternativă în momentul acţiunii. Până acum nu avem decât o grijă: aceea de a privi fără patimă atât o cale de alegere, cât şi cealaltă, de a pune în lumină, cea mai limpede posibilă, motivele celor două căi, pentru ca ele să aibă aceeaşi greutate în faţa voinţei, atunci când va veni momentul alegerii şi pentru ca intelectul să nu aibă a-şi reproşa că a împins voinţa într-o direcţie pe care ea nu ar fi luat-o, dacă toate motivele ar fi fost în măsura să acţioneze. Acum, această împărţire atât de clară a motivelor în două domenii fiind făcută, ştim care este singurul mijloc pe care îl are la dispoziţie intelectul pentru a acţiona in luarea deciziei. Cât priveşte alegerea propriu-zisă, el o aşteaptă la fel de pasiv, cu o curiozitate nu mai puţin trează, ca şi cum ar fi vorba despre voinţa unui străin. Din punctul său de vedere deci, cele două decizii trebuie să pară la fel de posibile; tocmai în aceasta constă 'luzia libertăţii empirice a voinţei. Decizia nu se revelează în °rneniul intelectului decât prin pură experienţă, pentru ea, acesta este ªctul final. Dar acest act rezultă din constituţia intimă a fiinţei, din caracterul său intelectual, din voinţa sa în sfârşit, care intră în conflict cu circumstanţele, rezultatul este aşadar cu totul necesar. Intelectul nu ᵉ face, în cazul de faţă, decât un singur lucru, şi anume să

lămurească natura motivelor în toate privințele şi până în locurile lor cele mai ascunse; însă determinarea voinței în ea însăşi este un lucru care îl depăşeşte; voința este pentru el impenetrabilă, mai mult chiar, îi este inaccesibilă.
Pentru ca un om să poată, în împrejurări cu totul asemănătoare, să acționeze o dată într-un fel şi altă dată în alt fel, ar trebui ca voința sa să se fi schimbat în acest interval, deci ea ar trebui să se situeze în domeniul timpului, căci numai în timp este posibilă schimbarea, şi atunci, ar însemna că ori voința este un pur fenomen, ori timpul este o caracteristică inerentă lucrurilor în ele înseşi. Fondul problemei libertății în acte, a acelui *libentm arbitrhim indifferentiae,* este astfel de a şti dacă voința rezidă în timp sau nu. Dacă aşadar, cum trebuie să credem în doctrina lui Kant, precum şi în explicația pe care o dau eu, voința este lucrul în sine, în afara timpului, a tuturor formelor principiului rațiunii suficiente, atunci mai întâi individul trebuie, în cazuri identice, să acționeze întotdeauna la fel, iar o singură acțiune greşită este dovada infailibilă a unei infinități de alte acțiuni greşite pe care individul *va trebui* să le îndeplinească şi *nu va putea* să nu le îndeplinească, şi în plus, după cum mai spune Kant, pentru cine cunoaşte foarte bine caracterul empiric şi motivele unui om, previziunea întregului său comportament viitor ar fi o problemă de acelaşi ordin ca aceea a calculului unei eclipse de soare sau de lună. Dacă natura este consecventă, consecvent este şi caracterul; nici o acțiune nu trebuie să se petreacă decât în conformitate cu ceea ce cere caracterul. La fel cum orice fenomen este conform cu o lege a naturii, cauza, în acest caz, Şi motivul, în celălalt, nu sunt decât cauze ocazionale, după cum voi arăta în partea a doua a acestei lucrări. Voința, în care întreaga ființă şi întreaga viață a omului nu sunt decât o manifestare a ei, nu se poate dezminți într-un caz particular, şi ceea ce omul vrea o dată pentru totdeauna, va vrea şi în fiecare caz particular.
Crezul într-o libertate empirică a voinței, într-b libertate nediferențiată", este strâns legat de teoria care susține că esența omului rezidă într-un *suflet,* acesta fiind înainte de toate o ființă capabilă de *cunoaştere,* mai mult, de' *gândire* abstractă, şi abia apoi şi ca urmare capabil de *voință,* aşa încât voința este trecută pe un plan secundar, plan care ar trebui rezervat cunoaşterii. Voința este redusă chiar la un act intelectual, este identificată cu judecată, este ceea ce se petrece la Descartes şi la Spinoza. Ar însemna aşadar că fiecare om devine ceea ce este numai prin calitatea inteligenței sale, el ar veni pe această

I nTi în starea de zero moral, ar începe să cunoască lucrurile şi după ceea s-ar hotărî să trăiască într-un fel sau în altul, să acționeze într-im sens sau în altul, şi la fel apoi, grație unei informații noi. el ar niitea adopta o nouă conduită şi ar deveni un alt om. Pus în fața unui lucru, e! începe prin a-l recunoaşte drept *bun,* după care l-ar vrea, pe când în realitate, el îl *vrea* mai întâi, şi abia apoîl declară bun. După nărerea mea, de altfel, aceasta este o inversare totală a adevăratului raport al lucrurilor. Voința este realitatea primă, solul primordial, cunoştința devine doar să se suprapună, pentru a depinde de ea, pentru a-i servi să se manifeste. Astfel, orice om îi datorează voinței ceea ce este el, caracterul ei se află în el de la început, căci voința este principiul însuşi al ființei lui. Apoi, când apare cunoştința, el aft? în

decursul experienţei sale, ceea ce este el, el invită să7şi cunoască caracterul. Cunoştinţa pe care o capătă despre sine însuşi e::':e deci consecventă şi conformă naturii voinţei sale, nicidecum nu trebuie s;ţ credem, după vechea doctrină, că voinţa lui, este consecventă ş,i conformă cunoştinţei sale. După această doctrină, omul nu >■:< avea decât să decidă asupra felului de a fi care î-ar place mai mult şi acesta i-ar deveni imediat caracteristic, în aceasta ar consta libertaiea sa, omul, graţie acestei libertăţi ar fi propria sa operă, făcută cu mâinUe. sub îndrumarea cunoştinţei. Dar eu spun: el este opera lui însuşi, „i înaintea oricărei cunoştinţe, cunoştinţa vine abia apoi. pniiru a lumina lucrul făcut. El nu are deci cum să decidă dacă va fi înti-un Ici sau altul, ba mai mult, dacă va fi altfel dec%t este, el este ceea ce este. o dată pentru totdeauna, numai că el cunoaşte încet-încet ceea ce este. După cealaltă părere, el mai întâi cunoaşte şi apoi vrea ceea ce cunoaşte, după părerea mea, el mai întâi vrea şi apoi cunoaşte ceea ce vrea.

Grecii numeau caracterul r|6oţ, iar moravurile, aceste manifestări ale caracterului,ri9ri or, acest cuvânt vine de la *eQoc,,* obişnuinţă; ceea ce i-a determinat să-1 adopte a fost comoditatea metaforei; ci exprimau statornicia caracterului prin statornicia obişnuinţei. To yc-P arco TOIJ eBo-uq £%ei £7coovop:iav ii0i%TI yotp *xakexzai* 8ia TO CT(poa. (Caracterul, *r\Qoc* îşi trage numele de la £(poc;, obişnuinţă, •ar etica de la e6i^£C0ai, a crea o obişnuinţă.") Acestea sunt spusele lu" Aristotel *(Marea Etică,* I, VI, pag. 1186, *Etica Endemică,* pag. '220, şi Etica Nicomahică, pag. 1 103, ed. Berlin). Stobeos, la rândul sa» spune: Oi 8e xoexa Zrjvcova xpom%coq r|9oq £cra Ttriyr) pioi>,*)* cp

(„Discipolii lui Zenon, folosind metafora, numesc caracterul izvor al vieții, căci din el decurg, una câte una, acțiunile.") /II, cap. VII/ - {n credința creştină, de asemenea, găsim dogma predestinării; iertarea sau condamnarea stabileşte fiecare destin (Epistola către români a Sfântului Apostol Pavel, IX, 1.1-24). Evident, autorii acestei dogme cunoşteau invariabilitatea' omului; ei ştiau că viața lui, compartimentul lui, caracterul lui empiric, în sfârşit, nu sunt decât manifestarea caracterului său inteligibil, dezvoltarea unor tendințe determinate, deja vizibile la copil, şi de altfel imuabile, aşa încât, încă de la naştere, comportamentul fiecăruia este stabilit şi rămâne, în esență, identic cu el însuşi până la sfârşit. Sunt de acord cu toate acestea. Dar când vrem să asociem acestei idei, foarte drepte în sine, eu *Credo-u* evreilor, dogme care creează cele mai mari dificultăți, veritabil nod gordian, centru al tuturor disputelor care s-au- iscat în sânul Bisericii, atunci apar consecințe pe care poate nu mi-aş asuma sarcina să le explic, încercarea de a face nu i-a prea reuşit nici Apostolului Pavel însuşi folosind comparația cu olarul, căci la ce ne duce ea până Ia urmă? La aceasta:

El se teme de zei,
Neamul omenesc!
Căci ei dețin puterea
în mâinile lor veşnice:
Şi ei o pot folosi
După bunul lor plac.

Dar, de fapt, acestea sunt probleme străine obiectului nostru. Ar fi mai potrivit să dăm aici câteva explicații asupra raportului care leagă caracterul cu intelectul, într-adevăr în intelect îşi găseşte caracterul toate motivele.

Motivele determină forma sub care se manifestă caracterul, altfel spus comportamentul, şi aceasta prin intermediul cunoştinței, or, aceasta din urmă este capabilă de schimbări şi adesea ea ezită între eroare şi adevăr, totuşi, de obicei, ea se corectează din ce în ce mai mult în decursul vieții, în proporții diferite, este adevărat; ca urmare conduita unui om se poate schimba vizibil, fără însă ca de aici să tragem concluzia unei schimbări şi în caracterul lui. Nu există nici o acțiune exterioară, nici o instrucțiune care se poate schimba ceea ce omul vrea numaidecât, ceea ce vrea el în fond, obiectul dorințelor ființei sale intime, scopul pe care îl urmăresc acestea. Seneca spune

minunat: *Velle* ***Hon*** *discitur;* preferând adevărul în locul prietenilor • sâi stoicii, aceştia susțineau că virtutea se poate învăța'. Pentru a acționa din afară asupra voinței, nu există decât un singur mijloc, motivele. însă motivele nu pot schimba voința în ea. însăşi, dacă ele acționează cumva asupra ei, o pot face numai cu condiția ca ea să rămână ceea ce este. Tot ce pot ele să facă deci este să modifice direcția acțiunii sale, să o determine, fără a-i schimba obiectul căutării, să-1 caute prin noi metode. Astfel, rolul permis instrucției, cunoştinței «are se îmbunătățeşte, pe scurt influenței străine; se limitează la **a arăta** voinței că ea.îşi alege greşit mijloacele,' instrucția o face- astfel să urmărească acelaşi- scop, fără îndoială »' căci voința este legată de acesta)fl chiar virtutea naturii sale intime şl odată pentru totdeauna - dar urmând căi diferite şi uneori într-un cu totul alt obiect, dar a o face să vrea altceva decât voia ca la început este

imposibil, în această privință, nu se poate produce niciodată nici o schimbare, a pretinde o schimbare în această privință ar însemna să pretindem o schimbare a însăşi fiinţei acestei voinţe, ar trebui deci să o suprimăm. Totuşi, vâri abilitatea intelectului, şi ca urmare aceea a comportamentului, este foarte mare, fiind dat un acelaşi scop, paradisul lui Mahomet, să spunem, acesta va putea fi urmărit fie în lumea reală, fie într-o lume imaginară, adaptând mijloacele la concepție, şi recurgând astfel la prudență, la forță, la şiretenie, sau la austeritate, la dreptate, la pomană, la pelerinaj la Mecca. Dar nici într-un caz, nici în celălalt, tendința voinței, în ea însăşi, nu s-a schimbat deloc; şi cu atât mai mult nici voința. Astfel, conduita degeaba variază în funcție de timp căci voința rămâne veşnic aceeaşi. *Velle non discitur.*

Pentru ca motivele să aibă eficacitate, nu este suficient să fie cunoscute, căci, după o foarte bună formulare a scolasticilor, deja citată: „Acțiunea cauzei finale nu depinde de ceea ce are ea ca existență reală, ci de cât din această existență este cunoscut." Astfel, pentrua revela adevăratul raport dintre egoism şi milă în sufletul unui °m dat, nu este suficient ca el să fie bogat şi să-şi lase semenul în mizerie, ci el mai trebuie să ştie ce se poate face cu bogăţia, şi pentru ᵉl însuşi şi pentru celălalt, nu este suficient celorlalţi să le fie pusă în faţă ochilor, este nevoie ca el să ştie şi ce înseamnă suferinţa şi ce "iseamnă bucuria. Or, el poate foarte bine să nu cunoască aceste 'Ucruri, nici când le vede pentru prima oară şi nici a doua oară, şi ^ă, în împrejurări asemănătoare, el acţionează diferit, aceasta se

datorează numai faptului că împrejurările erau în realitate diferite; ele erau diferite în privința părții care depinde de inteligența lui şi aceasta în pofida aparenței lor identității. - Aşa cum necunoaşterea anumitor împrejurări, chiar reale, le lipseşte de orice eficacitate, la fel nişte împrejurări, cu totul imaginare, pot acționa ca şi cum ar fi reale şi nu -numai ca o iluzie trecătoare, ci influențând omul în întregime şi pentru multă vreme. Să presupunem de exemplu un om foarte convins că pentru o faptă bună făcută în această viață, va fi răsplătit însutit în viața viitpare; această convingere va fi pentru el ca o scrisoare de schimb pe termen foarte lung, care va cântări la fel de greu, şi el va putea din egoism să facă pe generosul, la fel de bine cum ar fi putut, animat de alte idei şi tot din egoism, să facă pe lacomul. Dar de schimbat, el nu s-a schimbat deloc: *velle non discitur.* Tocmai datorită acestei puternice influențe a inteligenței asupra practicii, fără alterarea voinței, încet-încet caracterul se dezvoltă şi se revelează **cil** diversele sale trăsături. De aici provine faptul că de la vârstă la vârstă el se schimbă, unei tinereți uşuratice, nebuneşti, îi urmează o maturitate ordonată, înțeleaptă, virilă. Adesea, odată cu trecerea timpului, apare un fond de răutate care se manifestă din ce în ce mai mult; de asemenea, uneori, pasiunile cărora li s-a dat frâu liber în tinerețe, mai târziu, în mod liber, sunt strunite, şi aceasta pentru că motivele contrare s-au revelat abia acum, iată, de asemenea, de ce la început suntem inocenți, aceasta înseamnă că nimeni, nici noi, nici ceilalți, nu cunoaşte ce este rău în natura noastră, este nevoie de motive pentru a scoate la lumină această latură şi numai timpul va aduce motivele. Numai de-a lungul timpului să ne cunoaştem, să vedem cât suntem de diferiți față de ceea ce credeam că suntem, iar descoperirea are adesea de ce să ne îngrozească.

Originea *regretului* nu este niciodată într-o schimbare a voinței, nu există aşa ceva, ci într-o schimbare a gândirii. Ceea ce eu am vrut o dată, cel puțin esențial, fondul a ceea ce am vrut, trebuie să vreau în continuare, căci. eu sunt chiar această voință superioară timpului şi schimbării. Ceea ce pot regreta nu este deci ceea ce am vrut, ci.ceea ce am făcut, indus în eroare de noțiuni false, am acționat în mică măsură conform voinței mele. îmi dau seama de acest lucru, judecata mea corectându-se; acesta este *regretul.* El nu se referă numai la greşelile care provin din nepricepere, din alegerea greşită a mijloacelor, din nepotrivirea dintre scopul nostru şi adevărata noastră voință, el se aplică şi valorii morale a actelor. Mi se poate întâmpla, de exemplu, să fi pus în comportamentul meu mai mult egoism decât

e caracterul meu; mă voi fi înşelat, exagerându-mi propriile nevoi sau voi fi exagerat şiretenia, necesitatea, răutatea celorlalți, sau mă voj fi grăbit prea tare să acționez, nu voi fi gândit fiind presat de motive de care nu-mi dădeam seama *în abstracto,* dar care îmi apăreau primele în față; impresia de moment şi pasiune pe care o trezea această impresie, pasiune destul de puternică pentru a mă face să nu mai judec; în aceste cazuri, reîntoarcerea la reflecție nu este altceva decât corectarea noțiunilor noastre, regretul poate fi şi el o urmare a acestui fapt, şi aceasta se va vedea în îmbunătățirea comportamentului, în măsura posibilului. Trebuie totuşi să subliniem faptul că, pentru a ne înşela pe noi înşine, uneori ne ferim să o arătăm prea repede; în fond, atunci este vorba despre acțiuni premeditate în ascuns. Căci niciodată nu punem mai multă pricepere de a minți şi de

a măguli decât atunci când este vorba să ne înşelăm pe noi înşine. - Uneori se poate întâmpla şi inversul cazului sus-menționat: din exces de încredere în celălalt, din necunoaşterea valorii relative a lucrurilor acestei lumi sau ca urmare a vreunei dogme abstracte, am acționat cu prea puțin egoism pentru caracterul meu; prin aceasta mi-am pregătit regrete de un gen cu totul diferit. Dar, în toate cazurile, regretul este o răsturnare a noțiunii pe care o avem despre raportul dintre un act şi adevăratul său scop. - Când voința îşi revelează Ideile sale numai conform legii spațiului, numai prin forme, materia, deja supusă altor Idei, adică forțelor naturii, se^pune şi rareori permite formei să iasă la lumină, spre care ea tinde, în plenitudinea şi puritatea sa, altfel spus în frumusețea sa. La fel, când voința se manifestă în timp numai, ea întâlneşte obstacolul inteligenței care rareori îi furnizează cu exactitate datele necesare, de aceea este foarte greu ca actul să răspundă perfect voinței; şi de aici regretul. Deci originea regretului este întotdeauna o corectare a noțiunilor, niciodată o schimbare în voință, schimbare de altfel imposibilă. Remuşcarea provocată de o greşeală este foarte deosebită de regret; este o mâhnire care provine din căpătarea cunoştinței propriei sale naturi în sine, adică privită în calitate de voință. Remuşcarea presupune înțelegerea clară a adevărului că nu am încetat să fim însăşi această voință. Să presupunem că este schimbată, dar atunci remuşcarea nu ar mai fi decât un simplu regret, şi acest regret trebuie să se distrugă el însuşi; •ntr-adevăr, cum ar putea trecutul să trezească remuşcarea, din Moment ce conține numai manifestările unei voințe care a încetat să mai fie aceea a celui care căieşte. Mai încolo, ne vom explica mai pe larg asupra sensului remuşcării.

Această influenţă a cunoaşterii, considerată ca domeniu al motivelor, nu asupra voinţei însăşi, ci asupra modului în care ea se revelează în acţiuni, este ceea ce face ca să vadă cel mai bine deosebirea dintre comportamentul. omului şi cel al animalului, |a aceste două fiinţe cunoştinţa este în două stări diferite. Animalul nu are decât reprezentări intuitive; graţie raţiunii, omul are şi reprezentări abstracte, care sunt conceptele. Desigur,, şi unul şi celălalt sunt îngrădiţi de motive, dar omul arc în plus faţă de animal Capacitatea de a alege pentru a se decide; dar adesea chiar şi în aceasta s.-a văzut un **fel** de libertate amestecată cu actele'particulare,-totuşi aceasta nu este altceva decât posibilitatea de a duce până-Ta capăt lupta motivelor între ele; după care, cel mai puternic djntre ele ne determină în mod cu totul necesar. Pentru aceasta, într-adevăr, trebuie ca motivele să fi luat forma de idei abstracte, căci altfel nu ar putea exista o deliberare propriu-zisă, altfeLspus, nu ar exista o punere în balanţă a diverselor motive de a acţiona. Animalul nu poate să facă alegere decât între motivele prezente, a căror intuiţie o are; ca urmare ea este îngrădită în privinţa acestei alegeri în sfera îngustă a percepţiilor sale de moment. De aceea, raportul necesar al voinţei cu motivul său determinant, raport analog celui al efectului' faţă de cauza sa, nu poate apărea la animale decât sub forma intuitivă şi imediată, căci privitorul are în faţa sa şi motivele şi efectul lor în acelaşi timp. La om, aproape întotdeauna, motivele sunt reprezentări de ordin abstract, în care spectatorul nu este în acelaşi timp şi actor; datorită acestui fapt, chiar şi pentru nişte priviri iscoditoare, necesitatea cu care acţionează ele este ascunsă de conflictul lor. într-adevăr, nunţai luând formă abstractă reprezentările multiple, trecute în starea de judecăţi sau de raţionamente înlănţuite, pot coexista în aceeaşi conştiinţă şi pot acţiona unele asupra altora fără să se supună legilor timpului până când cea mai puternică dintre ele se impune asupra celorlalte şi determină voinţa. Iată, aceasta este perfecta libertate de a alege, sau facultatea de a delibera, acest privilegiu care situează omul deasupra animalului şi care a făcut ca uneori să i se atribuie o libertate de voinţă, ca şi cum voSnţa sa ar fi rezultatul pur al operaţiunilor intelectului, ca şi cum acesta nu ar avea el însuşi ca bază a operaţiunilor o tendinţă determinată; însă, în realitate acţiunea motivelor nîi se exercită decât în condiţii fixate de tendinţa voinţei, tendinţă ţCare la om este proprie individului şi capătă numele de caracter. Cine doreşte mai multe amănunte despre această facultate de deliberare şi despre diferenţa care rezultă din ea între spontaneitatea

LSfjului şi aceea a animalului Ic va găsi în ***Cele** două probleme* ***fundamentale** ale moralei* (cd. 1, pag. 35 şi'urm.; ed. a 2-a. pag. 34 şi **urm)-** recomand cititorului această lucrare. De altfel, această facultate omului se număra printre cauzele care adaugă existenţei sale atâtea suferinţe, pe care animalul nu le cunoaşte. Căci. în general, marile noastre dureri nu-şi au obiectul în prezent, ele nu se nasc din intuiţii actuale şi nici din sentimente imediate; ele provin din raţiune, din unele noţiuni abstracte, din gânduri copleşitoare, lucruri de care animalul este lipsit, el fiind cantonat în prezent, într-o nepăsare **demnă** de invidiat.
Astfel, facultatea pe care o are omul de a delibera ţine de facultatea lui de a gândi abstract, altfel spus de **a** judeca şi de a

raționa; aceasta este, tară îndoială, ceea ce l-a determinat pe Descartes, ca şi pe Spinoza, să identifice deciziile voinței cu puterea de a **afirma** şi a nega, cu judecată. De aici. Descartes trăgea concluzia că voința (el îi acordă libertatea de a prefera) este răspunzătoare chiar şi de greşelile noastre speculative, iar Spinoza. dimpotrivă, că voința este determinată cu necesitate de motive, precum judecata de **dovezi;** este de altfel o propoziție justă în ca însăşi, căci se poate întâmpla ca **din** premise false să tragem o concluzie adevărată.

După cum am văzut, modul în care omul se supune motivelor sale este diferit de acela al animali'ttiii: această deosebire este datorată esenței însăşi a celor două ființe şi merge destul de **departe; ea** este **chiar** cauza principală a **acestei** opoziții atât de profunde, atât de evidente, care le deosebeşte. Animalul are întotdeauna ca motiv o intuiție; omul, dimpotrivă, tinde să excludă din comportamentul său ele de **acest** gen. să nu asculte decât de noțiuni abstracte; aici este folosul cel mai mare pe care îl poate trage el pe urma privilegiului care este rațiunea; cu ajutorul acesteia el scapă prezentului, nu se mărgineşte numai la a căuta sau a respinge bucuria Sa» suferința **din** clipa de față; ci se gândeşte la consecințele şi **alt**[1] uneia, şi ale alteia. în majoritatea cazurilor, exceptând acțiunile cu totul lipsite de importanță, ceea ce ne determină sunt noțiunile abstracte şi nu impresiile momentului. De aceea ne este destul de uşor Sa suportăm o privațiune de moment, dar renunțarea ne costă scump; Ulla- 'ntr-adevăr, nu se referă decât la prezent, atât de repede trecător; calaltă se raportează la viitor, cuprinde nenumărate privațiuni, esie ^a s:i spunem aşa suma acestora. Cauza durerii noastre, ca şi a ucuriei, este astfel cel mai adesea în afara prezentului, â actualului; a 'ezidă în gândiri cu totul abstracte; ele, aceste idei. sunt acelea care

n
d
a
a
a
îi
a
fi
a
îi
c
h
P
n
n
P
C
n
ai
fi
îi
sț
Şi
e:
al
X'c
a<
ci
d<
fc
ai
v(
in
o]
m
te
a
d<

adesea ne apasă cu povara lor şi ne provoacă aceste suferințe, pe care suferințele naturii animale sunt mai nimic: nu ne fac oare **elq uităm** de suferințele noastre fizice? în cele mai cumplite **dufl** morale, **nu** mergem oare până la a ne impune o suferință corporala! speranța că aceasta ne va distruge atenția? Iată de ce, în clipelel disperare, ne smulgem părul, ne lovim cu pumnii în piept, ne **zgârii** fața, ne tăvălim pe jos; acestea sunt tot atâtea artificii violente penj a ne elibera spiritul de o idee care îl zdrobeşte sub apăsarea Această supremație a durerii morale, această putere pe care ea o J de a face să dispară prin prezenta ei durerea fizică, este aceea care,f momentele de disperare sau în accesele de suferință sfâşietoare, fi sinuciderea atât de uşoară, chiar şi pentru cei care până atunci **nul** puteau gândi la ea fără să se înfioare. De asemenea, ceea ce **chin** cel mai mult corpul este suferința şi tristețea, acțiunea gândirii, şi neplăcerile fizice. De aceea, Epictet avea dreptate când spuri Tapaaaxet *xovq* ixvGpcorcouc; *ox>* xa 7tpa|aaxa, *aXka* xa Kept *KpayyiaxMV* 8oyu.axa. .„Ceea ce îi tulbură pe oameni **nu** s lucrurile, ci opinia pe care şi-o fac despre ele" (ideea V); iar Sen© „întotdeauna mai mult ne temem decât suferim, şi suferim mai mult

gândire decât în realiatate[1]. Eulenspiegel parodia cu mult h omenirea atunci când râdea la urcare şi plângea la coborâre. Mai muj când un copil s-a lovit, foarte adesea durerea nu-l face mai întâi plângă; altcineva îl deplânge, el îşi pune în minte că trebuie să sufe^ şi aşa apar lacrimile. Toate aceste mari deosebiri în modul de acţiona şi de a fi al animalului şi al omului derivă astfel din difereii care există între modurile lor de cunoaştere. în al doilea rând, trebi| să considerăm apariţia unui caracter personal, foarte clar şi bi determinat: nimic nu deosebeşte mai mult omul de animal; aceasta **i** arc drept caracter decât pe acela al speţei sale, şi într-adevăr altul HI nu poate exista, decât doar în cazul în care, graţie unor **noţili** abstracte, apare pretextul alegerii între mai multe motive. Căci **nuni** atunci când a avut loc o alegere putem spune, văzând că indivizii I luai decizii diferite, că ci au caractere diferite unul faţă de altll Dimpotrivă, la animal, acţiunea depinde numai de prezenţa sa absenţa unei impresii a unei impresii, bineînţeles demne de a considerată drept motiv către specia sa în general. De aceea, în sfârşi la om, numai decizia şi nu simpla dorinţă este un indiciu sigur **caracterului;** ca îl revelează lui însuşi şi altora. Or. decizia nu

..l'lura suni. **quae** nos **terrent,** quam quae premiint. ci sacpius opini«| **qiium** к labormruis." **(Scrisoarea** V)

cunoscută cu certitudine, de alţii şi de el, decât în momentul acţiunii. Dorinţa nu este decât o consecinţă necesară a impresiei sau a dispoziţiei de moment: ca urmare, ea este determinată într-un mod In fel de direct, la fel de negândit, precum acţiunea la animal: de asemenea, tot ca la animal, ea nu exprimă decât caracterul speciei, şi nu cel al individului: ea arată ceea ce ar fi capabil *omul in general* şi particularul care nutreşte această dorinţă. Numai acţiunea, fiind un fapt uman, presupune întotdeauna o reflecţie şi cum omul este de obicei în posesia raţiunii sale, este judecat şi nu decide decât după motive abstracte şi gândire, acţiunea, ca urmare, este unica traducere a proprietăţii comportamentului său, rezultatul voinţei sale cele mai intime: ea este una dintre literele cuvântului care dă cheia caracterului său empiric; acesta, la rândul lui, este manifestarea în timp. a caracterului inteligibil, lată motivul care face ca un om cu spirit sănătos să cântărească bine în conştiinţă actele sale şi nu dorinţele şi nici ideile sale. Şi într-adevăr, numai acţiunile noastre sunt rellectarea voinţei noastre. în ce priveşte genul de acţiune despre care vorbeam mai sus. acţiunea comisă fără nici o reflecţie şi sub imperiul unei presiuni oarbe, aceasta este un fel de intermediar în simpla dorinţă şi decizie; de aceea, un regret adevărat şi care se dovedeşte prin lapte, o poate face să dispară, ca o intenţie greşită, din această imagine a voinţei noastre, pe care o numim cursul vieţii. - De altfel, clacă doriţi, pentru a face o comparaţie destul de neobişnuită, profitând de o analogie completă deşi fortuită, putem spune că între dorinţă şi acţiune există acelaşi raport ca acela dintre împrăştierea fluidelor electrice asupra unui corp şi reunirea lor. ,

Pentru a rezuma acest studiu asupra libertăţii în domeniul voinici şi tot ce se referă la acest subiect, nu privim decât voinţa. Iară" îndoială. în sine si în afara **Fenomenului,** Omul. graţie unui mod de cunoaştere **propriu** lui. cunoaşterea abstractă, raţională, ni se arată capabil să *se decidă după ce **alege**** lucru prin care el depăşeşte animalul; prin aceasta el devine câmpul pe care luptă **motivele,** însă tară a înceta să li se supună: ca urmare, caracterul său personal,

pentru a se manifesta pe deplin, trebuie să o facă prin decizii de acest lei. dar în toate acestea nu poale fi vorba de o libertate inerentă fiecărei voințe particulare, de o independență față de cauzalitate: [a]eesta își extinde acțiunea sa determinantă atât asupra oamenilor, cât Și asupra celorlalte fenomene, lată așadar dimensiunea exactă a 'intervalului care desparte voința în om. însoțită de rațiune și [Cl]uioștință. de voința în **animal.** Pentru a merge mai departe, este

necesară intervenția unui fapt cu totul nou, ijnui fapt imposibil la animal, dar posibil la om; el trebuie să părăsească punctul de vedere! **al** principiului rațiunii suficiente, considerarea lucrurilor particularei; ca atare, să se ridice cu ajutorul Ideilor până la principiul[1] **individuației;** atunci, voința ca lucru în sine, prin libertatea ei, se, poate manifesta într-un mod care pune fenomenul in contradicție cu el însuşi: tocmai această contradicție este exprimată prin cuvântul abnegației; prin această esență însăşi a **ființei** noastre se suprimă; aceasta este adevărata, unica manieră prin care libertatea voinței se poate exprima până în chiar lumea aparenței; însă asupra acestui aspect nu pot da mai multe explicații aici; o voi face la sfârşit.
Astfel, iată două aspecte stabilite de precedentele analize: primul **invariabilitatea** caracterului empiric, ține de faptul că acesta este o simplă ilustrare a caracterului inteligibil şi că acesta este exterior timpului: al doilea, necesitatea cu care, atunci când voința se întâlneşte cu motivele, se nasc acțiunile. Acum. trebuie să înlăturăm o consecință pe care, ca urmare a tendințelor periculoase care sunt în noi, Suntem foarte tentați să o tragem din aceasta. Având în vedere că acest caracter al nostru este dezvoltarea în timp a unui act de voință exterior timpului, deci indivizibilă şi imuabilă, a unui caracter inteligibil: având în vedere că acest act ne determină în mod irevocabil comportamentul în tot ce are el esențial, adică în ceea ce constituie valoarea sa morală; având în vedere că el trebuie să se exprime în fenomenul său, adică în caracterul empiric şi că. în întreg acest fenomen, numai elementul secundai", adică forma vizibilă a vieții noastre, depinde de forma sub care se pot prezenta motivele, din toate acestea se poate trage concluzia că ar ii zadarnic sâîncercăm să îmbunătățim un caracter, să ne opunem forței relelor înclinații şi că ar H mai înțelept să ne supunem inevitabilului şi să urmăm instinctele. **fie** ele şi rele. - în acest caz replica este aceeaşi ca aceea împotriva teoriei **destinului** ineluctabil cu urmarea sa obişnuită, acel *Xoyoo* apyoc[1] . cum era numit cândva, fatalismul turcesc, cum îi spunem astăzi: răspunsul adevărat a fost dat de Chrysippos; Cicero îl reproduce aşa cum trebuie să-1 fi dat acest filosof în lucrarea sa *De fa/o,* capitolele XII. XIII. - Da, fără îndoială, totul este, putem spune, determinat inevitabil dinainte de destin: dar această determinare are loc prin intermediul unui şir de cauze. Deci. în nici un caz. nu este conform cu determinismul ca un fapt să se producă tară cauze. Deci nu numai evenimentul este predeterminat, ci şi **evenimentul** în calilate
Sofismul leneş.

irmaic **a** cauzelor precedente; ceea ce este cerut de destin nu este nai faptul ultim, ci şi mijloacele prin care el trebuie produs. Deci. ■ că **mii toacele** lipsesc, atunci cu siguranță că şi evenimentul va lipsi: ' r **chiar** şi aceasta, de altfel, nu se va întâmpla decât după hotărârea care o ia destinul; însă această hotărâre nu o cunoaştem decât prin **iepериență, mai** târziu.
Ca şi evenimentele, al căror curs este întotdeauna reglat de destin. ,jn interminabila înlănțuire a cauzelor, acțiunile noastre sunt **îtotdeaiina** conform cu caracterul nosiru inteligibil: clar asa cum nu intern prevedea destinul, la **fel nil** avem a priori nici o cunoştință espre caracterul nostru; numai **a** posteriori, prin experiență învățăm a ne cunoaştem, pe noi şi pe ceilalți **Dacă din căpetenii** nostru «eligibil rezultă că, pentru a lua o decizie **bună;** trebuie **mâi întâi** să **Hsținem** o luptă de lungă **durată** împotriva' unei dorințe greşite, ei .ine. în mod necesar această luptă va avea loc, şi **până** fa capăt. Dar. vicare ar fi invariabilitatea caracterului nostru, sursa unică din care ecuru actele noastre, această idee nu trebuie să ne facă să anticipăm

.supra deciziei pe care el o va adopta, să înclinăm dinainte spre un apl mai degrabă decât spre altul; trebuie aşteptată hotărârea, care va **feni** la momentul potrivit, pentru a şti ce fel de oameni suntem; numai itunci ne vom putea vedea în actele noastre ca într-o oglindă. Astfel |c și explică satisfacția sau remuşcarea pe care Ic resimțim ciind tivim spre trecutul nostru; dar nu pentru că **aceste** acțiuni ar mai avea reo realitate: ele au trecut, ele au fost, ele mi mai sunt deci nimic, par ceea ce le dă o atât de mare importanță în ochii noştri este **fcmnificația** lor; vedem în ele imaginea caracterului nostru, oglinda 'oinței noastre; în ele, contemplăm eu! nostru în profunzimea lui. [oința noastră în ceea ce are mai intim' Deoarece nu cunoaştem _Jccastă voință dinainte, ci prin experiență, acest fapt trebuie să ne **Betcrmine** să acționăm în domeniul **tirrrpuHii,** să luptăm pentru a face |a acest tablou, căruia prin fiecare dintre actele noastre îi adăugăm o Na, să lle făcut pentru a ne linişti, nu pentru a ne chinui. în ce tiveşte semnificația acestei linist'p şi acestui chin. aceasta, aşa cum ,m spus deja. o vom examina mai încolo, lată însă o remarcă ce are f'ePUil să-şi găsească aici locul; ea este. de altfel, importantă. "i afara caracterului inteligibil şi caracterul empiric, mai există un t'eilea. care trebuie bine deosebit de celelalte, *curucterul dobânda* s e acela care se capătă în decursul vieții şi prin frecventarea Cletații. la acesta ne referim atunci când spunem despre un om că caracter sau atunci când îl blamăm că nu are. - Caracterul empiric.

forma vizibilă a caracterului inteligibil, fiind tocmai prin aceasta imuabil, în calitatea sa de fenomen natural, consecvent cu el însuşi am putea crede că şi omul ar trebui să se arate mereu la fel consecvent, şi să nu fie nevoit să-şi facă, uzând de experienţă şj reflecţie, un caracter artificial. Totuşi, nu este aşa; fără îndoială că omul rămâne mereu acelaşi, însă el nu-şi înţelege întotdeauna bira natura, i se întâmplă să nu se cunoască, până în momentul în care el va fi dobândit o experienţă suficientă a ceea ce este. Caracterul empiric nu este decât o dispoziţie naturală; ca urmare, în sine. el este iraţional; de aceea, nu o dată manifestările sale sunt împiedicate de raţiune, şi faptul este cu atât mai frecvent cu cât individul este mai înţelept şi mai inteligent. Şi de fapt ce reprezintă aceste manifestări? Ceea ce i se potriveşte *omului in general,* caracterul speţei, ceea ce îi este posibil să vrea şi să execute. De aceea ele îi fac şi mai grea sarcina de a discerne între toate aceste lucruri ceea ce el, în particular, dat fiind personalitatea lui, vrea şi poate. El îşi află în sine germenii tuturor dorinţelor şi tuturor facultăţilor umane; dar doza în care flecare element va intra în individualitatea lui numai experienţa o va hotărî; degeaba ascultă el numai de dorinţe conforme caracterului său, căci el nu simte mai puţin, în anumite momente, atunci când trebuie să delibereze, trezindu-se dorinţe de neîmpăcat cu celelalte, contrare chiar, şi pe care trebuie să Ie înăbuşe dacă vrea să le dea curs celorlalte. Pe pământ, drumul nostru este o simplă linie şi nu o suprafaţă; de asemenea, în viaţă, dacă vrem să dobândim vreun lucru, să-l avem, trebuie să lăsăm la o parte o inifinitate de alte lucruri. Ia stânga şi la dreapta, să renunţăm la ele. Dacă nu ne putem hotărî să facem acest lucru, dacă întindem mâinile precum fac copiii la bâlci spre tot ceea ce în jurul nostru ne trezeşte dorinţa, suntem absurzi, vrem ca din linia comportamentului nostru să facem o suprafaţă; şi astfel, iată-ne alergând în zig-zag. căutând când ici. când colo flăcăruile de pe comori; pe scurt, nu ajungem la nimic. Ca să luăm 0 altă comparaţie, suntem ca omul pe care I lobbes îl prezintă în teorUJ sa despre drept, care, în stare primitivă, are dreptul asupra tuturor lucrurilor, numai că acest drept nu este nicidecum exclusiv: pentru a obţine un drept exclusiv, el trebuie să se îndrepte asupra unor obiecte determinate, renunţând la dreptul său asupra tuturor celorlalte. "1 aceste condiţii ceilalţi procedând la fel în privinţa obiectelor pe care Ie-a ales el; la fel şi în viaţă, nici o întreprindere, ile că are drept scop plăcerea, onorurile, bogăţia, ştiinţa, arta sau virtutea, nu poate devettH serioasă şi nici nu poate fi dusă la bun sfârşit, dacă nu abandona![11] j

orice altă pretenţie, dacă nu renunţăm la tot restul. De aceea, nici voinţa, nici putinţa, singure, nu sunt suficiente; mai trebuie şi să *ştim* ce vrem şi. de asemenea, să *înţelegem* ce putem, este singurul mijloc de a face dovada caracterului şi de a duce la bun sfârşit o întreprindere. Atâta timp cât nu am reuşit să facem acest lucru, în pofida consecvenţei caracterului empiric, suntem un om fără caracter; degeaba rămânem fideli nouă înşine şi ne continuăm în mod necesar drumul, duşi de demonul nostru, căci nu suntem mai puţin capabili să urmăm o linie dreaptă; cea pe care o trasează paşii noştri este tremurată, . nesigură, cu ezitări, îndepărtări, întoarceri, care ne provoacă regrete sau suferinţe; şi aceasta pentru că, atât în ansamblu, cât şi în amănunt, vedem în faţa noastră toate obiectele pe care le poate dori şi atinge omul, însă nu le vedem pe acelea dintre ele care ne convin şi sunt la îndemâna noastră sau cel puţin pe gustul nostru.

De aceea, nu rare vor fi cazurile în care un om să fie invidios pe locul pe care îl ocupă altul, pe relațiile acestuia care totuşi se potrivesc caracterului acestuia, şi nu celui al lui; acestea nu ar putea decât să-I facă nefericit, sau mai degrabă nu s-ar putea simți bine în aceste condiții. Peştele poate trăi numai în apă, pasărea numai în aer, cârtița numai sub pământ; la fel, omul nu poate trăi decât într-o anumită atmosferă; nu toți'plămânii pot respira acelaşi aer. Nu puțini sunt cei care, nefiind destul de pătrunşi de acest adevăr, îşi pierd timpul cu tentative nereuşite, îşi chinuie caracterul în vreo ocazie particulară şi nu sunt mai puțin obligați să renunțe la aceste încercări; chiar dacă ar reuşi să ajungă la un lucru în pofida naturii sale şi cu mari eforturi, omul nu ar resimți nici o plăcere de pe urma lui; el poate să învețe orice, ştiința să rămână moartă; chiar şi în privința moralei, dacă. urmare a vreunei teorii, a vreunei dogme, el întreprinde vreo acțiune prea elevată pentru caracterul său. reapare curând egoismul sub formă de regret şi întregul lui merit este pierdut, iar el ştie asta. *Velle non discilu.*

Numai din experiență învățăm cât de puțin manevrabil este caracterul oamenilor şi mult timp, ca nişte copii, credem că putem, prin reprezentări cuminți, prin rugăminți şi amenințări, de exemplu, pnntr-un apel la generozitate, să convingem oamenii să-şi schimb», felul lor de a fi, să-şi schimbe comportamentul, să se desprindă de 'nodul lor de a gândi, să-şi sporească calitățile, situație similară şi în cazul propriei noastre persoane. Trebuie să trecem prin încercări Pentru a ne da seama ce vrem, ce putem, şi nu o dată sunt necesare ᵉŞecuri dureroase pentru a ne readuce pe adevăratul nostru drum. în

sfârşit, aflăm toate aceste lucrări şi ajungem să avem ceea ce lumea **numeşte** caracter, cu alte cuvinte *caracterul dobândii.* Deci acesta mi este altceva decât o cunoştinţă, cea mai perfectă posibil, a propriei noastre individualităţi; este o noţiune abstractă, clară prin urmare, a calităţilor imuabile ale caracterului nostru empiric, a gradului şi a direcţiei capacităţilor noastre, atât spirituale, cât şi ţizice. pe scurt a laturii puternice şi a laturii slabe din întregul nostru individ. Datorită acestui fapt suntem în măsură să jucăm acelaşi rol (acesta nu se poate schimba), cel care se potriveşte persoanei noastre, dar. în loc să-l exprimăm fără a avea la bază nici o regulă, ca înainte, ni-l susţinem cu judecată şi metodic şi dacă apare vreo lacună, produsă de capricii şi de slăbiciuni, ştim. ajutaţi de principii solide, să o acoperim. Atunci am luat cunoştinţă clar de comportamentul pe care ni-l impune natura noastră individuală şi ne-am făcut provizii de maxime care ne sunt în permanenţă la îndemână, graţie cărora acţionăm cu judecată, ca şi cum comportamentul nostru ar fi un efect al gândirii noastre. în plus, nu ne lăsăm nici induşi în eroare de influenţa dispoziţiei noastre trecătoare,-de impresia de moment şi nici opriţi de tristeţea sau de farmecul pe care găsim că le are un obiect particular întâlnit în cale; mergem fără să ne clătinam, fără să fim inconsecvenţi. Nu mai procedăm ca nişte novici, care speră, caută, tatonează, pentru a şti ce suntem şi ce putem* ştim acest lucru o dată pentru totdeauna şi. în fiecare deliberare, nu avem decât să ne aplicăm principiile generale la cazul particular pentru a stabili decizia pe care o luăm.
Ne **cunoaştem** voinţa sub forma ei generală şi nu ne mai lăsăm conduşi de dispoziţie sau de un impuls exterior să luăm într-un caz particular o hotărâre care să fie contrară **a** ceea ce este ea în ansamblul său. Cunoaştem genul şi măsura puterilor şi slăbiciunilor noastre: şi astfel ne cruţăm de multe suferinţe. **Căci,** la drept vorbind, nu exislă plăcere mai mare decât aceea de a ne folosi puterile şi de a ne simţi acţionând: şi nu este durere mai mare decât aceea de a ne trezi că nu avem putere în chiar momentul în care avem nevoie de ea. Dar o dată ce am analizat bine totul, atât latura noastră tare. cât şi cea slabă, ne putem cultiva dispoziţiile naturale cele mai marcante, le putem folosi, putem încerca să obţinem cât mai mult profit posibil de pe urma lor şi să nu întrepătrundem niciodată decât acţiuni în care ele îşi pot găsi locul şi ne servesc: în ce priveşte celelalte, acelea cu care ne-a înzestrat natura, suntem destul de capabili să ne stăpânim pentru a renunţa la ele: şi prin aceasta evităm să mai căutăm obiecte care nu ni se potrivesc. Trebuie să ajungem în acest stadiu pentru a ne păstra

mereu un perfect sânge rece şi pentru a nu ne pune niciodată într-o situaţie neplăcută, căci atunci ştim dinainte la ce ne putem aştepta. Un asemenea ora va gusta adesea această plăcere de a se simţi puternic, el va fi cuprins rareori de amărăciunea de a se vedea readus sub imperiul slăbiciunii sale; aceasta este o mare umilire, sursa principală poate a celor mai sfâşietoare amărăciuni; cine nu preferă să fie considerat ca lipsit de noroc decât ca nepriceput? - Interiorul nostru, latura sa puternică şi latura sa cea slabă, fiindu-ne bine cunoscut, nu vom mai căuta să arătăm facultăţi pe care nu le avem, să înşelăm oamenii, gen de joc în care trişorul sfârşeşte întotdeauna prin a pierde. Aşadar, deoarece omul în întregul său nu este decât forma vizibilă a propriei sale voinţe, nimic nu ar fi mai absurd decât să credem că suntem

altceva decât noi înşine; aceasta ar însemna ca voința sa. intre într-o contradicție flagrantă cu ea însăşi. Dacă este necuviincios să te îmbraci cu hainele altuia, şi mai necuviincios este să parodiezi calitățile şi particularitățile altuia; aceasta înseamnă să-ți recunoşti în mod clar propria nimicnicie. în acest sens, nime nu este mai bine decât să te simți tu însuți, să ştii de ce eşti în stare în orice domeniu şi limitele în care eşti cantonat, pentru a fi împăcat în cât mai mare măsură posibilă cu tine însuți. Căci lucrurile stau la fel şi în privința interiorului, şi în privința exteriorului; nu există sursă mai sigură de consolare decât aceea de a privi cu o perfectă limpezime necesitatea inevitabilă a ceea ce se întâmplă. Ceea ce ne provoacă suferința într-o nenorocire nu este atât nenorocirea cât gradul la o circumstanță, sau alta care, schimbată, ne-ar fi putut feri de ea, de aceea, pentru a ne linişti, cel mai bine este să privim evenimentul din punct de vedere al necesității; procedând astfel, toate evenimentele ne apar ca dictate de un destin puternic; iar suferința care ne-a lovit nu mai este decât inevitabilul efect al întâlnirii evenimentelor din afară cu starea noastră interioară. Consolatorul este fatalismul. Ne văicărim şi ne indignăm numai atâta timp cât sperăm în aceste mijloace pentru a-1 impresiona pe altul sau pentru a ne stimula în vreo tentativă disperată. Dar, copii sau oameni mari, ştim foarte bine să ne liniştim de îndată ce vedem c'ar că „asta e".

ODJIOV evt crr|0£cci cpupocv 8a|iaaavr.£c, <x\U.YIT\.

(Stăpânindu-fie inima în piept; căci acesta este destinul)

Semănăm cu elefanții aflați în captivitate; mai întâi ei se agită şi sunt furioşi; aceasta durează zile întregi, fără încetare, Apoi, văzând Ca nu serveşte la nimic, ei lasă dintr-o dată să li se pună jugul pe gât şi iata-i îmblânziți pentru totdeauna. Noi facem precum regele David;

atâta timp cât fiul său era în viață, el nu înceta să-I plictisească pe lehova cu rugăciunile sale şi de atâta disperare nu mai putea sta locului; dar odată mort, nici nu s-a mai gândit la el. lată de ce vedem o mulțime de oameni care, loviți de vreo nenorocire permanentă, cum ar fi diformitatea, sărăcia, condiția umilă, urâțenia, o locuință mizeră, se obişnuiesc cu toate acestea, devin indiferenți, nu le mai văd, la fel ca în cazul unei răni cicatrizate, pur şi simplu pentru că ştiu că în ei şi în jurul lor lucrurile sunt aranjate în aşa fel încât nu lasă loc nici unei schimbări; totuşi, cei care sunt mai fericiți nu înțeleg că se poate suporta o asemenea stare. Or, lucrurile stau la fel şi în cazul necesității interioare şi în cel al necesităților din afară, numai cunoscând-o bine ne putem împăca cu ea. Cine este pe deplin conştient de calitățile şi de capacitățile sale, ca şi de defectele şi slăbiciunile pe care le are, cine şi-a stabilit în baza acestora scopul şi a hotărât că nu poate ajunge la altceva, s-a pus astfel la adăpost, atât cât îi permite natura lui personală, de cea mai cruntă dintre suferințe; nemulțumirea de sine însuşi, urmare inevitabilă a oricărei greşeli făcute în judecarea propriei naturi, a oricărei vanități deplasate şi a aroganței, fiică a vanității. Fie-ne permis să schimbăm sensul distihului lui Ovidiu, pentru a face din el o excelentă formulare a austerului precept „Cunoaşte-te pe tine însuți".

« *Optimus oile animi vindex, laedentia pectus*
Vincula qui rupit, dedoluitque semel.

Dar am vorbit destul despre *caracterul dobândit,* acesta nu are, la drept vorbind, atâta importanță pentru moralistul propriu-zis, cât pentru comportamentul în viață; dar în sfârşit, trebuie să vorbim despre el, deoarece el se alătură caracterului inteligibil şi celui empiric şi formează o a treia specie într-un gen în care primele două merită explicații destul de ample; trebuie să ajungem să înțelegem modul în care voința, în toate fenomenele sale, este supusă necesității, rămânând totuşi demnă de denumirea de liberă sau mai degrabă de atotputernică.

„într-adevăr, aceasta înseamnă să ne cucerim pe noi înşine, să nu rupem lanțurile care ne rănesc inima şi să încetăm dintr-o dată să mai regretăm."

§56

Această libertate, această atotputernicie, a cărei formă fenomenală te lumea vizibilă - căci singura rațiune a existenței sale este de a 0 •xprima, de a o reflecta, dezvoltându-se după legi impuse de cunoaştere - trebuie şi este suficient să atingă, la ființa care este expresia sa cea mai desăvârşită, o cunoaştere perfect adecvată a propriei sale esențe, pentru a se produce într-un mod cu adevărat nou; atunci ajunsă pe acele culmi ale reflecției şi conştiinței, sau continuă să vrea ceea ce deja orbeşte şi fără să cunoască, voia şi în acest caz cunoaşterea pe care o are, atât a întregului, cât şi a părților, rămâne pentru ea un *motiv* de a acționa; sau, dimpotrivă însăşi această cunoaştere devine pentru ea un *calmant;* orice voință este diminuată, dispare chiar datorită acestei cunoştințe. în aceasta constă afirmarea sau negarea voinței de a trăi, care, neținând seama de detaliile comportamentului individului, ci numai de acela al individului în venerai nu vine să modifice, să tulbure caracterul în dezvoltarea lui, nu se exprimă deloc în acte particulare; dimpotrivă, printr-o intensificare a acțiunii în direcția deja urmată de individ sau, invers, prin suprimarea acestei acțiuni, ea exprimă decizia adoptată de voință,

mai clarificată şi prin urmare liberă în alegerea pe care o face. - Iată ce trebuie să explicăm, să elucidăm în cartea de faţă, fără îndoială că studiile pe care le-am întreprins, asupra libertăţii, a necesităţii şi a caracterului, ne-au pregătit şi ne-au facilitat sarcina. Dar vom face şi mult pentru lămurirea acestei chestiuni întârziind puţin cu explicarea ei. pentru a privi îndeaproape viaţa însăşi, această viaţă care este voită sau nu, căci aici este marea problemă; şi vom căuta să vedem ce se întâmplă cu voinţa însăşi, cu acest principiu intim al oricărei existenţe, dacă ea afirmă că vrea să trăiască, până în ce punct şi în ce mod va fi ea atunci satisfăcută; pe scurt, vom vedea care este, în general şi în fondul lucrurilor, adevărata sa situaţie în această lume care este numai a ei şi care îi aparţine în toate privinţele.
Cer cititorului, mai întâi, să-şi reamintească bine ideile prin care am încheiat Cartea a doua, punctul în care ajunsesem căutând '"alitatea, scopul voinţei; ca răspuns la această întrebare, am văzut aParând o teorie; cum voinţa, în toate gradele manifestării sale, de la 1 niai de jos până la cel mai de sus, este total lipsită de un scop lm, doreşte mereu, dorinţa fiind întreaga sa fiinţă; dorinţa care nu PU|zează nici un obiect a se opri are nevoie de un obstacol, pe care

şi-1 pune singură în cale în infinit. Acest lucru l-am verificat îrfl mai simple fenomene ale naturii: gravitatea, acțiune rara si arşii care tinde spre un punct central, fără întindere, pe care nu l-ar pi atinge fără a i ;elaşi timp şi materia: şi totuşi ea tinde| aceasla şi ai :-A.'L chiar şi dacă întregul univers ar fi concentrai îj i.iasă unică, ia fel stau lucrurile şi în cazul celorlalk- far elementar,- . riee corp solid, fie prin fuziune, prin descomput» tinde spre starea lichida, singura în care toate forțele sale chimica in libertate; congelare Fel de încătuşare în care elefl cuprinse de frig in ce-l priveşte, lichidul tinde către starea gazoasa caic trece de îndată ce încetează a mai fi constrâns de presiune. 1 există corp care să nu aibă o afinitate, adică o tendință şi, cuij e Jaco.b Poehni, o dorință, o pasiune. Electricitatea continui infinit să se divizeze în două fluide, deşi masa pământului le absoj pe măsură ce se ivesc. De asemenea galvanismul. atâta cât tră«f pila jiu este decât un act repetat fără încetare şi fără scop, prin ■ Huidui se ridică împotriva lui însuşi, apoi se împacă. O acții ;ncetală, niciodată satisfăcută, este şi aceea J existență a plantei, o acțiune continuă, trecând I nobile şi ajungând în sfârşit la sământă, care eafl de plecare; şi aceasta se repetă la nesfâi Niciodată scop adevărat, niciodată o satisfacere ultitt nicăieri ni [j]n un Ioc de odihnă. Trebuie să ne mai aminti™ teorie din Cartea a d ■ i anume aceea că peste tot diversele fol ale naturii şi formele însuflețite se luptă între ele pentru materie, t<| căutând să o cucerească; că fiecare dintre ele posedă atâta materiei a reuşit să smulgă de Ia celelalte; că astfel se întreține un răz veşnic, pe viață şi pe moarte. De aici, rezistențele care peste toii opun acestei acțiuni, esența intimă a oricărui lucru, reducând-o ■ dorință nesaț isfăcută, fără ca ea totuşi să poată renunța la ceeqf constituie întreaga sa ființă, şi se obligă astfel să se tortureze pani dispare fenomenul, părăsindu-şi locul şi materia, acaparate curând altele.

Această acțiune care constituie centrul, esența oricărui lucru, e în fond aceeaşi, am recunoscut-o de mult, care în noi, manifestata cea mai mare limpezime, în lumina deplinei conştiințe, capătă nurttj de *voință.* Dacă este împiedicată de vreun obstacol care se ridică n ea şi scopul ei de moment, apare *suferința.* Dacă ea atinge acest si apare satisfacția, buna dispoziție, fericirea. Putem să extindem aci termeni şi la ființele lumii Iară inteligență; acestea din urmă sunt

slabe, dar, în privința esențialului, sunt identice cu noi. Or. noi nu Ic niitcm concepe decât într-o stare de veşnică durere, tară o bucurie durabilă. Orice dorință ia naştere dintr-o lipsă, dintr-o stare care nu se satisface: deci suferința există atâta timp cât dorința nu este satisfăcută. Or. nici o satisfacție nu este de durată; ea nu este decât punctul de plecare pentru o nouă dorință. Peste tot vedem dorința oprită, peste tot ea este în luptă, deci întotdeauna în starea de suferință[1] pentru acțiune nu există capăt; deci nici pentru suferință nu există măsură, nu există sfârşit.

Dar ceea ce descoperim. în natura lipsită de inteligență, printr-o atenție penetrantă şi concentrată, ne apare cu o mare evidență în fața ochilor, în lumea ființelor inteligente, în regnul animal, unde este

foarte uşor de văzut că durerea nu încetează niciodată. Totuşi, să nu zăbovim asupra acestor trepte intermediare; să ajungem la acea înălțime de la care totul se limpezeşte sub lumina celei mai perfecte inteligențe, la om. Căci, pe măsură ce voința îmbracă o formă fenomenală din ce în ce mai desăvârşită, în aceeaşi măsură suferită devine mai evidentă. La plante, încă nu există sensibilitate; prin urmare, nici durere; la animalele cele mai mici, infuzorii şi radiatele, este de-abia un slab început de suferință; chiar şi la insecte, facultatea de a primi impresii şi de a suferi de pe urma lor este încă foarte limitată; trebuie să ajungem la vertebrate, cu sistemul lor nervos complet, pentru a o vedea crescând, şi concomitent cu inteligența. Astfel, cu cât cunoştința devine mai limpede, cu cât conştiința urcă pe trepte mai înalte, cu atât suferința este mai mare; în om atinge ea cel mai înalt grad al său şi creşte cu atât mai mult cu cât individul înțelege mai bine, cu cât este mai inteligent; iar cel în care sălăşluieşte geniul suferă cel mai mult. Acesta este sensul, având la bază gradul însuşi al inteligenței, şi nu simpla cunoaştere abstarctă, în care eu înțeleg şi admit spusele lui Koheleth: *Qui auget scientiam, cntgel el dolorem* - Astfel, există un raport precis între nivelul de conştiință şi cel al durerii şi aceasta este tocmai lucrul pe care l-a redat, într-un mod vizibil, emoționant, foarte frumos, în unul din desenele sale, Tischbein, pictorul filosof, sau mai curând filosoful pictor. Foaia sa este împărțită în două jumătăți: sus, femeile, cărora le-au fost răpiți copiii, în grupuri variate, în posturi diverse, îşi exprimă în mai multe feluri profunda lor durere, suferința, disperarea de mamă; dedesubt. în aceeaşi ordine şi în grupuri identice, oi cărora li s-au luat mieii; fiecărei figuri, fiecărei posturi umane din partea de sus îi corespunde

,.Cinc îşi sporeşte ştiința, îşi sporeşte şi durerea. " *(Ecclesiaştul)*

dedesubt analogul său din lumea animală: avem astfel în fața **ochilor** raportul dintre durere, în măsura în care admitem obscura conştiință a animalului, şi această cruntă tortură pe care o poate face resimțită numai o cunoştință limpede, o conştiință luminată.
Prin aceasta trebuie să vedem. în *existența umană,* destinul care aparține prin esența voinței în ea însăşi. Oricine va putea găsi cu uşurință la animal, deşi la un **nivel inferior,** aceleaşi trăsături: şi astfel priveliştea animalității suferinde ne va convinge suficient în cât de mare măsură *suferința* este esența *oricărei vieți.*
§57
Pe fiecare dintre treptele scării, începând cu punctul în care începe să licărească inteligența, voința se manifestă într-un individ. în mijlocul spațiului infinit şi al timpului infinit, individul uman se vede, finit cum este, ca **o** mărime dispărândă în fața celorlalte; cum ele suni nelimitate, cuvintele *unde* şi *când,* aplicate propriei sale existențe, nu au nimic absolut în ele; ele sunt cu totul relative; locul său, durata sa nu sunt decât părți finite într-un infinit, într-un nelimitat. - La rigoare, existența sa este cantonată în prezent şi, cum acesta nu încetează sa se scurgă în trecut, existența sa este o cădere permanentă spre moarte, o continuă dispariție; viața sa trecută, într-adevăr, în afară de ecoul pe care îl poate avea în prezent, în afară de urma voinței sale, care este întipărită în prezent, este acum sfârşită de-a binelea, ea este moartă, ea nu mai este nimic; dacă el este deci rațional, ce îl mai interesează că ea a continuat dureri sau bucurii? în ce priveşte prezentul, chiar bine ancorat în aceasta, eJ se întoarce mereu în trecut; viitorul, în sfârşit, este nesigur şi în orice caz scurt. Astfel, privită numai în lumina legilor formale, existența sa deja nu este decât o continuă transformare a prezentului într-un trecut fără viață, o moarte continuă. Să privim acum cu ochii fizicianului; totul este la fel de clar; existența noastră nu este, după cum ştim, decât o cădere oprită neîncetat; la fel, viața corpului nostru nu este decât o agonie întreruptă neîncetat, o moarte amânată din moment în moment; în sfârşit, activitatea însăşi a spiritului nostru nu este decât o îngrijorare care este alungată din moment în moment. Cu fiecare gură de aer pe care o expirăm alungăm moartea care vrea să pătrundă în noi; astfel, luptăm cu ea în fiecare secundă, şi chiar şi atunci când, deşi la intervale mai lungi, luăm masa, dorim, ne încălzim etc. în cele din urmă, ea va trebui să învingă; căci este suficient să ne naştem pentru a cădea sub imperiul

■ si dacă ea se joacă un moment cu prada, o face aşteptând să o Hevoreze. Nu putem să ne conservăm viața, fiind interesați de ea, ând grijă de ea, mai mult decât durează ea; când suflăm spre un balon de săpun, o facem încet şi cu toată atenția; totuşi el se va sparge şi noi ştim bine acest lucru.
Atunci când am analizat natura brută, am recunoscut drept esență intimă a ei acțiunea, o acțiune continuă, fără scop, tară încetare; dar la onl şi la animal, acelaşi adevăr este şi mai evident. A voi, a acționa, aceasta constituie întreaga lor ființă; este ca o sete de nestins. Or, orice voință are drept principiu o nevoie, o lipsă, deci o durere; prin natura lor, în mod necesar, aceste ființe trebuie să devină pradă durerii. Dar dacă voinței îi lipseşte obiectul, dacă o bruscă satisfacție îndepărtează orice motiv de a dori, cad imediat într-un vid înfricoşător, în plictiseală; natura lor, existența lor le apasă cu o

povară insuportabilă. Deci viața oscilează, ca un pendul, de la dreapta la stânga, de la suferință la plictiseală; acestea sunt de fapt cele două elemente din care oşte făcută ea. De aici acest fapt foarte semnificativ prin însăşi stranietatea sa: plasând toate durerile, toate suferințele în infern, oamenii nu au mai găsit decât plictiseala pentru a o pune în cer.

Or, această acțiune neîncetată, care constituie fondul însuşi al tuturor formelor vizibile luate de voință, ajunge în sfârşit, pe treptele înalte ale scării manifestărilor sale obiective, să-şi găsească adevăratul şi cel mai general principiu al său; aici, într-adevăr, voința se revelează ei înseşi într-un corp însuflețit, care îi impune o lege de fier, aceea de a-1 hrăni; şi ceea ce dă vigoare acestei legi este faptul că acest corp este pur şi simplu voința însăşi de a trăi, dar încarnată, lată de ce omul, cea mai perfectă dintre formele obiective ale acestei voințe, este de asemenea şi în consecință ființa cea mai supusă nevoilor, de sus şi până jos, el nu este decât voință, decât acțiune; mulțimea de nevoi, aceasta este substanța însăşi din care este el constituit. Astfel construit el este plasat pe pământ, abandonat lui ■ 'nsuşi, nesigur de toate, în afară de nevoile sale şi de condiția sa de sc'av; de aceea grija față de conservarea propriei existențe, în mijlocul unor exigențe atât de greu de satisfăcut şi renăscânde în fiecare zi, este de obicei de ajuns pentru a umple o viață de om. Adăugați o a 0Ua nevoie pe care prima o trage după sine, aceea de a perpetua sPecia. Jn acelaşi timp, el este asediat din toate părțile de o varietate **nnită** de pericole, de care scapă numai cu prețul unei supravegheri e'ncetate. Cu mers prudent, cu o privire îngrijorată pe care şi-o

plimbă peste tot. el înaintează pe drumul său; mii de lucruri neaşteptate, mii de duşmani sunt acolo, în jurul lui. pândindu-1. Aşa **trăia** omul în vremurile sălbatice, aşa trăieşte şi în plină epocă a civilizaţiei: pentru el nu există siguranţă:

Quqlibus *in* ***tenebris viţae,*** *qucnitisqne peridis,*
Degitur hocc'cievi, ***quodcumque*** *est!*[1]

în cea mai mare parte, viaţa nu este decât o luptă continuă pentru existenţă, având certitudinea că în cele din 'urmă vom fi învinşi. Şi ceea ce îi face să îndure această luptă cu angoasele ei nu este atât dragostea de viaţă cât frica de moarte, care totuşi este aici, ascunsă pe undeva, gata să apară în orice moment. - Viaţa însăşi este o mare plină de colţi de stâncă şi de hăuri; omul, cu multă prudenţă şi grijă, le evită, dar ştie totuşi că, chiar dacă reuşeşte, prin energia şi priceperea sa, să se strecoare printre ele, nu face decât să se îndrepte încet-încet spre marele, totalul, inevitabilul şi iremediabilul naufragiu; el ştie că acest drum îl duce spre pierzanie, spre moarte; iată capătul acestei anevoioase călătorii, mai de temut pentru el decât atâtea stânci pe care ■le-a ocolit până acum.

De asemenea, şi trebuie să subliniem acest lucru, pe de o parte suferinţa şi tristeţea ajung uşor la un nivel la care moartea ne devine deziderabflă şi ne atrage spre ea fără a ne opune; şi totuşi ce este viaţa, dacă nu o fugă din faţa acestei morţi? Şi pe de altă parte nevoia şi suferinţa abia ne lasă o clipă de răgaz, că şi apare plictiseala; este necesară cu orice preţ, este necesară o distragere a atenţiei. Ceea ce constituie preocuparea oricărei fiinţe vii, ceea ce o menţine în mişcare este dorinţa de a trăi. Ei bine, această existenţă odată asigurată, nu ştim ce să facem cu ea şi nici la ce să o folosim! Atunci intervine cel de-al doilea raport care ne pune în mişcare, dorinţa de a ne elibera de povara existenţei, de a o face să nu se simtă, „de a ucide timpul", adică de a scăpa de plictiseală. De aceea îi vedem pe cei mai mulţi dintre oamenii lipsiţi de nevoi şi de griji,odată scăpaţi de toate celelalte greutăţi, sfârşind prin a se concentra asupra lor înşişi şi prin a spune despre fiecare oră care trece: am mai câştigat o oră!, adică despre fiecare reducere din această viaţă pe care ţin atât de mult să o prelungească; căci până acum acestui lucru i-au consacrat toate eforturile lor. Plictiseala, de fapt, nu este un rău care poate fi neglijat; este **dat!"**

..In mijlocul câtor pericole, câtor tenebre, se petrece puţinul vieţii care

cu timpul ea face să apară pe figuri o adevărată expresie de disperare, ta are suficientă forţă pentru a determina fiinţele, care se iubesc la fel de puţin ca oamenii între ei, să se caute unele pe altele în pofida a orice: ea este principiul sociabilităţii. Ca este tratată drept o calamitate publică; împotriva ei guvernele iau măsuri, creează instituţii oficiale: căci, împreună cu opusul său extrem, foametea, ea este răul cel mai capabil să ducă oamenii la faptele cele mai nebuneşti: ***panem*** *el circensesl.* iată ce-i trebuie poporului. Sistemul penitenciar în vigoare la Philadelphia se bazează pe folosirea izolării şi a inactivităţii, pe scurt a plictiselii, ca mijloc de pedepsire; or. efectul este destul de groaznic pentru a-i duce pe deţinuţi la sinucidere. La fel ca nevoia pentru popor, plictisul este suferinţa claselor superioare. In viaţa socială el are ca reprezentare duminica; iar nevoia cele şase zile ale săptămânii.

întreaga viață a omului se scurge între dorințe şi realizarea lor. Dorința, prin natura ei. este suferință; satisfacerea duce foarte repede la satisfacție; scopul era iluzoriu: prin posesiune el nu mai este atrăgător: dorința renaşte sub o formă nouă şi o dată cu ea. nevoia, dacă acest lucru nu se întâmplă apare dezgustul, vidul, plictisul, duşmani şi mai puternici decât nevoia. - Când dorința şi satisfacerea ei se urmează la intervale care nu sunt nici prea lungi, nici prea scurte, suferința, rezultatul comun şi al uneia şi al celeilalte, coboară la minimum-ul său; atunci este viața o fericire. Căci există multe alte momente care ar putea fi numite cele mai frumoase din viață, bucurii pe care **le-am** putea numi cele mai curate: dar ele ne scot din lumea reală şi ne transformă în spectatori dezinteresați ai acestei lumi: este cunoştință pură, lipsită de orice voință, plăcerea provocată de frumos, adevărată plăcere artistică; iar aceste bucurii, pcnlru a fi simțite, cer aptitudini deosebite;-deci ele sunt permise unui mic număr de oameni şi. chiar şi pentru aceştia, ele sunt ca un vis trecător; de altfel, ei datorează aceste bucurii unei inteligențe superioare, care Ic face accesibile multe suferințe necunoscute de omul obişnuit şi face din ei nişte singuratici în mijlocul unei mulțimi foarte diferite de ei; astfel se restabileşte echilibrul. în ce priveşte marea majoritate a oamenilor. bucuriile inteligenței pure le sunt interzise, plăcerea cunoaşterii dezinteresate îi depăşeşte: ei sunt reduşi la simpla voință. Deci nimic nu **i-ar** putea atinge, nu i-ar putea *impresiona* (cuvintele o arată **suficient),** fără a Ic tulbura cumva voința, oricât de îndepărtat ar lî raportul dintre obiect şi voință şi chiar dacă acesta ar depinde de o eventualitate; oricum, voința nu trebuie să iasă din joc. căci **existența**

lor este mult mai ocupată cu acte ale voinţei decât cu acte ale cunoaşterii; acţiune şi reacţiune, acesta este unicul lor element în care trăiesc. Putem găsi mărturii ale acestui lucru în detaliile şi faptele obişnuite ale vieţii de zi cu zi; astfel, în locurile frecventate de curioşi, ei îşi scriu numele; ei caută să reacţioneze asupra acestui loc, pentru că el nu reacţionează asupra lor; la fel, dacă văd un animal din ţări străine, un animal rar, ei nu se mulţumesc numai să-l privească, ci îl incită, îl necăjesc, se joacă cu el, numai pentru a trăi senzaţia acţiunii şi reacţiunii; dar nimic nu ilustrează mai bine această nevoie de stimulare a voinţei decât inventarea şi succesul jocului de cărţi; nimic nu arată mai bine latura deplorabilă a omenirii.
Dar natura, chiar şi fericirea nu pot face nimic: oricum ar fi un om, oricare ar fi averea sa, suferinţa este pentru toţi esenţa vieţii, nimeni nu scapă de ea: rTr|Â.£t5r|<; 8 co|j.oo^tv, i8cov ei<; cupavov £1)pi)V.
(Atunci fiul lui Peleu gemu, ridicându-şi ochii spre cerul necuprins.)
Sau:
Zrivoq (j£v *ncnq* r|a Kpovtoovoq, avxap oi^uv
Ei%ov a7t£tp£avn,v
(Eram copilul lui Jupiler, fiul lui Cronos; şi totuşi durerea pe care o resimţeam era infinită.)
Eforturile permanente ale omului pentru a alunga durerea nu reuşesc decât să"o facă sâ-şi schimbe înfăţişarea. La origine, ea este lipsă, nevoie, grijă pentru conservarea vieţii. Chiar dacă reuşiţi (grea sarcină!) să alungaţi durerea sub această formă, ea revine sub mii de alte înfăţişări, schimbându-se o dată cu vârsta şi cu împrejurările; ea se transformă în dorinţa carnală, dragoste pasionată, gelozie, invidie, ură, îngrijorare, ambiţie, avariţie, manie şi atâtea alte rele, atâtea altele! în sfârşit, dacă, pentru a se insinua, nu-i.reuşeşte nici o altă deghizare, ea ia aspectul trist, lugubru al dezgustului, al plictisului; câte mijloace de apărare nu au fost imaginate împotriva lor! în sfârşit, dacă reuşiţi să o evitaţi chiar şi sub această formă, nu vă va fi uşor să o faceţi şi nici nu veţi putea opri să nu apară suferinţa sub vreun alt aspect din cele precedente; şi atunci, iată-vă din nou intrat în horă: viaţa oscilează neîncetat între durere şi plictiseală. Ce gând disperant! Totuşi priviţi-o cu mare atenţie, ea are o altă înfăţişare, de această dată consolatoare, chiar potrivită poate pentru a ne inspira o nepăsare stoică faţă de necazurile noastre actuale. Ceea ce ne irită la ele este

mai ales gândul că ele sunt fortuite, fiind provocate de un şir de cauze care foarte uşor s-ar fi putut aranja în alt mod. Căci, când este vorba despre rele necesare prin ele însele, generale, precum bătrâneţea şi moartea şi acele mici necazuri de fiecare zi, nu ne vom face probleme. Dar gândul că suferinţele noastre sunt accidentale este acela care ne face să le simţim şi le face să ne irite. însă dacă înţelegem clar că durerea, în ea însăşi, este firească la tot ce este însufleţit, inevitabilă, ea este la fel ca forma însăşi sub care se manifestă viaţa şi care nu datorează nimic hazardului; că astfel durerea prezentă ocupă pur şi simplu un loc pe care, în lipsa ei, ar veni să se aşeze altceva, că ea ne salvează prin aceasta de acel altceva; că în sfârşit destinul, în fond. are foarte puţină influenţă asupra noastră; toate aceste reflecţii, dacă devin un gând cu adevărat viu în noi, ne duc destul de departe în

seninătatea stoică şi ne uşurează în mare măsură grija pe care o avem pentru fericirea noastră personală.
Să ne gândim puţin; deci durerea este inevitabilă; suferinţele se alungă una pe cealaltă; aceasta nu vine decât pentru a-i lua locul precedentei. De aici, o ipoteză paradoxală, şi totuşi nu absurdă; flecare individ are o parte determinată de suferinţă, aceasta prin esenţă; natura sa îi fixează o dată pentru totdeauna măsura în care va fi supus suferinţei; această măsură nu poate nici să fie vidă, nici să fie -depăşită, oricare ar fi forma pe care ar lua-o durerea. Ceea»ce determină cantitatea de rele şi de bune care îi este sortită nu este deci o putere exterioară, ci însăşi această măsură, această predispoziţie înnăscută: fără îndoială, din când în când şi în funcţie de variaţiile sănătăţii sale, această măsură ar putea să fie sau depăşită sau neîmplinită, clar, pe total, ar fi atinsă; în aceasta constă ceea ce fiecare numeşte temperamentul său, ori mai exact, gradul de Auoxa^ta sau de fuxo/aa, ca să folosim termenii lui Platou din prima carte a *Republicii,* adică de tristeţe sau veselie, care este propriu firii sale. - în favoarea acestei ipoteze putem invoca fapte bine cunoscute de toţi: mai întâi, marile dureri provoacă micile necazuri, şi reciproc, în absenţa oricărei mari dureri, cele mai slabe nemulţumiri ne chinuie şi ne mâhnesc; dar mai ales atunci când o mare nenorocire, una dintre acelea al cărei gând ne îngrozea, s-a năpustit asupra noastră, odată trecut primul acces de suferinţă, firea noastră revine vizibil la starea sa de mai înainte; invers, când o fericire mult timp dorită ne este în sfârşit acordată, nu ne simţim sensibil mai bine şi nici mai satisfăcuţi decât înainte. Numai în momentul în care vin asupra noastră aceste schimbări ne lovesc cu o forţă neobişnuită până la a ne aduce într-o

stare de tristețe profundă sau de bucurie năvalnică; dar şi un efect, şi celălalt se sting curând, ambele fiind născute'dintr-o iluzie; căci ceea ce le producea nu era nicidecum o plăcere sau o durere prezentă, ci speranța unui viitor cu adevărat nou, pe care îl anticipăm în minte. Şi tocmai datorită împrumutului luat din contul viitorului bucuria sau suferința pot atinge un grad atât de înalt; de aceea, nici nu durează mult. - în ipoteza noastră, lucrurile ar sta la fel ca în cazul stării de rău sau de bine ca în acela al cunoştinţei; ar exista un element important venit de la subiect şi a priori. în sprijinul acestei idei putem cita şi alte observații; la om, nici veselia, nici tristețea nu sunt determinate de circumstanțele exterioare, precum bogăția sau rangul în lume; şi este chiar evident acest lucru; vedem cel puțin tot atâtea fețe vesele printre cei săraci ca şi **printre** cei bogați. Să'luăm sinuciderile; câte cauze diverse nu au ele! Nu există nici măcar o singură nenorocire, oricât de mică sau de mare ar fi ea, despre care să nu se poată spiine cu o oarecare dreptate că ar 11 putut constitui pentru toți oamenii, indiferent de caracterul pe care îl au aceştia, un motiv suficient pentru a se sinucide: foarte puține sunt atât de mici încât să nu existe o sinucidere cauzată de motive perfect echivalente. în aceeaşi teorie, variațiile pe care timpul le provoacă firii noastre vesele sau întunecate ar trebui să le atribuim schimbărilor care au loc nu în circumstanțele exterioare, cj în starea noastră interioară. Accesele noastre de bună dispoziție care depăşesc obişnuitul, mergând chiar până Ia exaltare, izbucnesc de obicei fără o cauză străină. Adesea, este adevărat, tristețea noastră nu este determinată foarte vizibil decât de relațiile noastre cu exteriorul; aici se află singura cauză care ne frapează şi ne tulbură; atunci ne închipuim că ar fi suficient să suprimăm această cauză pentru a ajunge la bucuria cea mai perfectă. Pură iluzie! Cantitatea hotărâtă de durere şi de bună stare sortită nouă este, în ipoteza noastră, determinată în fiecare moment de cauze intime; iar motivul exterior este pentru emoția noastră ceea ce este un vezicator pentru corp: el trage în el toate indispozițiile, care altfel s-ar \~\ răspândit peste tot. Cantitatea de durere cerută de natura noastră pentru intervalul de timp ᵛexaminat, ar fi, fără această cauză determinată, împrăştiată în sute de puncte: ea ar fi explodat în sute de mici neplăceri, supărări, față de lucruri pe care acum le neglijăm, capacitatea noastră de a suferi fiind ocupată în întregime cu acest rău mai mare. durerea concentrându-se astfel în acest unic punct în loc să se disperseze. încă o observație care se potriveşte bine aici: când o grijă mare şi sfâşietoare ia sfârşit, de exemplu în urma unui succes

norocos, când avem o piatră mai puțin pe inimă, imediat altă grijă vine să-i ia locul; întreaga materie din care ea se naşte era deja acolo şi înainte; dar sentimentul de **îngrijorare** nu putea să iasă, nu mai era loc; iar acest subiect de necaz era doar ca un nor abia zărit, aflat undeva la capătul orizontului. Acum s-a făcut loc, această materie vine foarte repede, pregătită, se aşază, ocupă tronul în calitate de grijă căreia i-a venit rândul (7ip\)xave\J0\)aa); deşi este mai puțin bogată în conținut decât predecesoarea sa, totuşi, umflându-se mult. ea sfârşeşte.prin a avea acelaşi volum şi ocupă cu multă demnitate tronul, în calitate de grijă dominantă.
Tot la aceleaşi persoane întâlnim şi bucuriile nemăsurate, şi

durerile cele mai violente; aceste două extreme sunt ca un pandant una pentru cealaltă; şi una, şi cealaltă presupun un **suflet** foarte viguros. Şi una, şi cealaltă, am văzut, îşi au principiul nu numai în prezent, ci şi în viitor, pe care îl anticipează. Or, deoarece suferinţa este proprie vieţii, deoarece chiar gradul la care ea trebuie să **ajungă** este fixat de natura subiectului, este clar că variaţiile bruşte sunt întotdeauna la suprafaţă şi nu schimbă nimic în fond; aşa fiind, trebuie ca bucuria sau tristeţea nemăsurată să se sprijine pe vreo eroare, pe vreo iluzie; ca urmare, cu condiţia de a vedea mai clar lucrurile, ar trebui să putem evita aceste două genuri de surescitare; sensibilitatea, bucuria nemăsurată *(exullatio,* ***laetitia*** *incalesjis).* constituie în fond tot acea iluzie de a crede că am descoperit în viaţă ceea ce nu, se poate găsi în ea: satisfacerea durabilă a dorinţelor care se sfârşesc şi renasc neîncetat, pe scurt remediul grijilor. Or, orice iluzie de acest gen este un pisc de pe care va trebui neapărat să coborâm, o fantomă care se va topi, ceea ce ne va provoca o suferinţă mult mai amară decât nc-a fost de mare bucurie. Aceasta este natura tuturor înălţimilor, nu putem coborî de pe ele decât printr-o cădere. Trebuie deci să le evităm: o durere bruscă şi puternică nu este nimic altceva decât această cădere, dispariţia acestei fantome; dacă nu există urcare, nu există nici cădere. Am putea evita şi una, şi cealaltă, cu condiţia de a ne asuma răspunderea să privim lucrurile în faţă. să vedem clar legătura dintre ele, să evităm în permanenţă să le împodobim vreodată în culori în care am vrea noi să le vedem. Morala stoică se reducea la următorul aspect principal; să-ţi menţii sufletul liber de o asemenea iluzie şi de ceea ce ea atrage după sine, pentru a-l fixa într-o nepăsare de nezdruncinat. La fel gândea şi Horaţiu într-o odă faimoasă:

1

Acquain memento rebus in ***arduis***
Servctre tnenlem, ***fion*** *secits in bonis*
Ab ***insoletiti temperatam***
Laetitiii...'
Dar cel mai adesea ne întoarcem **pri**\ irile. ca de Ia un **medicament** amar, de Ia adevărul că **suferința este** esența însăşi a vieții: ea suferință nu se infiltrează în noi din **afară,** că **purtării** în noi înşine izvorul nesecat din care se naşte ea. Dimpotrivă, mereu **căutăm** o cauză străină, un fel de **pretext,** acestei **suferințe** care este inseparabilă de noi; **suntem** precum omul liber care îşi fuce un idol. pentru a nu rămâne fără stăpân. Neobosiți, **alergăm** din dorință în dorință: chiar dacă fiecare satisfacție obținută. în pofida a ceea ce ne promitea, nu ne mulțumeşte deloc şi de cele mai multe ori nu ne lasă **decâl** amintirea unei greşeli ruşinoase, continuăm să nu **înțelegem,** reîncepem jocul Danaidelor: şi iată-ne urmărind iarăşi noi dorințe:
Seci diun abesl (jiuul avemus, ***hi exsuperare*** *vuiet tir*
Caetera; post niinel, ***quum contigit*** *Uliul,* ***civemm;***
El sitis oeqita lenei viteii sein/ier hianlesr
Şi aceasta continuă tot aşa. Ia infinit, **doar dacă,** lucru mai rar şi care deja reclamă puțină forță de **caracter,** doar dacă nu ne **aflăm** în fața unei dorințe pe care nu o putem nici satisface nici **abandona:** atunci avem tocmai ce căutam, un obiect pe care ii putem acu/a în orice clipă, în locul propriei noastre esențe: ca este sursa **nefericirilor** noastre: din-acest moment, suntem în **conflict** cu destinul nostru, dar împăcați cu existența noastră, mai **departe** ea oricând să **recunoaştem** că însăşi această existență are drept esență durerea şi e;Vo **mulțumire** adevărată este ceva imposibil.
Din toată această serie de **reflecții** se naşte o Fire **puțin** cam melancolică, aerul unui om care trăieşte cu o singură mare **durere** şi care de acum neglijează restul, miei dureri şi miei plăceri: este deja o stare mai nobilă decât acea **înțelegere veşnică după** Fantome mereu schimbătoare, care este preocuparea majorității oamenilor.
[1] **;;Âmintcşte-ti să-țl păstrezi** sulletul la lei cu ci însutii in momentele reale ale **vieții,** iiir în momentele bune să rămână moderat, **departe** de o bucurie **insolenții."**
.Atâui timp cât obiectul **dorințelor** noastre este **îndepărtat,** ol ni >e parc .1 li '
mai presus de orice: de cum îl avem. dorini un ah **obiect;** şi **setea de** a iiăi care MO ține gura deschisă este mereu egală cu ea însăşi."(I ucieliu. 111. **1095)**

§58 •
Satisfacerea, fericirea, cum îi spun oamenii, nu este la propriu şi în esența ei nimic altceva decât *negativ,* în ea nu exista nimic pozitiv. Nu există satisfacție care să vină la noi din proprie inițiativă; trebuie ca ea să fie satisfacerea unei dorințe. Dorința, într-adevăr, lipsa, este condiția preliminară a oricărei plăceri. Or, odată cu satisfacerea dorința încetează şi prin urmare şi plăcerea. Deci satisfacția, mulțumirea nu pot fi decât o eliberare de o durere, de o nevoie, sub acest nume nu trebuie. într-adevăr, să înțelegem numai suferința efectivă, vizjbilă, ci orice fel de dorință care, prin inoportunitatea sa, ne tulbură liniştea şi chiar acel plictis care ucide, care face din existența noastră o povară.
Este greu să obținem, să cucerim un bun oarecare; nu există obiect care să nu fie despărțit de noi de dificultăți, de eforturi Iară sfârşit: în drumul nostru, la fiecare pas, răsar obstacole. Şi o dată cucerirea realizată, obiectul atins, ce am câştigat? Nimic, desigur,

decât că ne-am eliberat de vreo suferinţă, de vreo dorinţă, şi am revenit la starea în care ne aflam înainte de apariţia acestei dorinţe. - Pentru noi faptul imediat este numai nevoia, adică durerea. Pentru satisfacere şi plăcere, nu le putem cunoaşte decât indirect; trebuie să facem apel la amintirea suferinţei, a lipsei trecute, pe care ele le-au alungat, lată de ce bunurile, avantajele care sunt în prezent în posesia noastră nu le cunoaştem cu adevărat, nu le apreciem; ni se pare că aşa trebuie să fie; şi într-adevăr, întreaga fericire pe care ne-o procură acestea este că îndepărtează de noi anumite suferinţe. Trebuie să le pierdem pentru-a le aprecia valoarea; lipsa, privaţiunea, durerea, acesta este lucrul pozitiv şi care ni se oferă fără intermediar, Acesta este şi motivul care ne face atât de plăcută amintirea necazurilor învinse de noi: nevoie, boală, privaţiune etc.; acesta este, într-adevăr, singurul mijloc de a ne bucura de bunurile prezentului. Nu putem nega nici faptul că, gândind astfel, ca un egoist (egoismul, de fapt, este forma însăşi a voinţei de a trăi), gustam o satisfacţie, **o** plăcere de acelaşi gen la vederea sau la descrierea durerilor altuia; Lucreţiu **a** spus acest lucru în versuri frumoase, şi foarte clar, la începutul celei de a doua cărţi:

•343

Suave, mari niagno, lurhantibus ***aequora ventis,***
E Ierra tnagtium *alterius* ***spectare*** *lahorem:*
,\'on quia vexări ***quemquam*** *est jucimda* ***voluptos;***
Sec/, quihus ipse walis careas, quia cernere suave esl.'

Totuşi, vom vedea mai târziu, acest fel de bucurie, acest mod de a-şi face simțit sieşi propria bunăstare, este foarte apropiat de principiul însuşi al răutății active.

Orice fericire este negativă, tară nimic pozitiv; ca urmare, nici o satisfacție, nici o mulțumire nu pot fi de durată; în fond ele nu sunt decât încetarea unei dureri sau a unei lipse şi, pentru a le înlocui pe acestea din urmă, ceea ce va veni va 11 în mod inevitabil o suferință nouă sau o *apatie,* o aşteptare fără obiect, plictisul. O urmă a acestui adevăr o găsim în acea fidelă oglindă a lumii, a vieții şi a esenței lor. adică în **artă,** mai ales în poezie. Un poem epic sau dramatic nu poale avea decât un subiect: o dispută, o acțiune, o luptă a căror miză este fericirea; dar despre fericirea însăşi, despre fericirea împlinită nu ne spune niciodată nimic. Prin mii de greutăți, prin mii de pericole, poemul îşi conduce eroii spre țintă; de-abia au atins-o, şi **gala,** cortina! Şi ce i-ar mai rămâne de tăcut decât să arate că scopul însuşi, atât de luminos, şi în care eroul credea că va găsi fericirea, era o pură înşelătorie; că după ce l-a atins el nu se simte mai bine decât înainte. Având în vedere că nu poate exista fericire adevărată şi durabilă, fericirea nu poate fi pentru artă un obiect. La drept vorbind, scopul propriu idilei este tocmai descrierea acestei fericiri imposibile: dar nici idila însăşi, oricine îşi dă seama, nu este un gen care să dureze, întotdeauna, sub pana poetului, ea devine sau epopee, o foarte mică epopee, cu mici dureri, cu mici plăceri, în mod obişnuit; sau se îndreaptă spre poezia descriptivă; atunci ea descrie frumusețea naturii şi se reduce la acel mod de cunoaştere pură, liberă de orice voință, care. la drept vorbind, este singura fericire adevărată, nemaifiind o fericire precedată de suferință şi de nevoie, atrăgând după sine regretul, durerea, vidul sufletesc, dezgustul, ci singura care poale umple, dacă nu viața întreagă, cel puțin câteva clipe de viață. - Şi ceea!) ce vedem în poezie vom regăsi şi în muzică; melodia ne oferă un felj

De reriim natura. I . 1-4. .,l/lste plăcut când muicii este puternică, ciindl vântul îi agilă valurile, să asişti de pe țărm la eforturile marinarilor: nu numai că suferința allora este pentru noi o adevărată bucurie: dar să vezi de la adăpost câte ; Mileniile sunt. iată ce este plăcut", (n.t.)

de poveste foarte intimă a voinței ajunse la conştientizarea **misterelor vieții, a** dorinței, a suferinței şi a bucuriei, a fluxului şi refluxului inimii omeneşti; .şi noi ne recunoaştem aici. Melodia este **o** desprindere prin care părăsim tonicul şi. prin mii de ocolişuri fermecătoare, ajungem la o disonanță dureroasă, pentru a regăsi în cele din urmă tonicul, ce vorbeşte despre satisfacție şi despre calmarea voinței; dar după ea, nu mai avem ce face, şi dacă am menține-o puțin mai **mult** timp, am ajunge la monotonia însăşi. obositoare, insignifiantă şi care traduce plictisul.

Aşadar, după cum se vede destul de bine diii toate aceste explicații, nici o satisfacție posibilă nu poate dura, nu există nici o fericire pozitivă; motivul acestui fapt poate fi înțeles prin ceea ce a fost spus la sfârşitul Cărții a doua; voința - viața omului, ca orice fenomen, nu este decât o manifestare a ei - se reduce la o acțiune tară țel, fără scop. Acest caracter de infinitate se regăseşte în toate

punctele acestui univers în care ea se exprimă; începând de la formele cele mai generale ale realității vizibile, spațiul şi timpul tară margini, şi până la cea mai desăvârşită dintre manifestările sale. viața. activitatea umană. - Putem concepe, în teorie, trei forme extreme ale vieții umane, iar aceste forme sunt cele trei elemente din care, în practică, este compusă orice viață. Mai întâi, voința energică, viața marilor pasiuni (Radjak-Guna). Ea se manifestă în personajele istorice de mare caracter; ea îşi are reprezentarea în epopee şi îtvdramă; dar se poate arăta şi pe scene mai puțin întinse; căci, în acest caz, ceea ce face măreția obiectelor nu sunt dimensiunile lor relative în afara noastră, ci puterea lor de a menționa. In ai doilea rând este cunoaşterea pură, contemplația Ideilor, privilegiu rezervat inteligenței eliberate de sub imperiul voinței; aceasta este viața geniului (Satva-Guna). In sfârşit, apatia profundă a voinței şi a inteligenței în slujba voinței,, aşteptarea fără obiect, plictisul în care viața pare să încremenească (Tama-Guana). Viața individului este departe de a se menține în una dintre aceste extreme; **arareori** ea le atinge şi cel **mai** adesea ea nu face decât să înainteze cu paşi nesiguri, ezitanți, spre una sau alta dintre direcții, redusă la dorințe meschine care tind spre obiecte nesemnificative, cu retrageri permanente, care o fac să scape de plictis. - Ne vine greu să credem cât de insiginifiantă, cât de lipsită de sens, în ochii privitorului străin, cât de stupidă şi lipsită de judecată, în chiar ochii actorului, este existența pe care o duce majoritatea oamenilor; **o** aşteptare fără rost, suferințe stupide, un mers ezitant de-a lungul celor patrii etape ale vieții, până la acel capăt care

este moartea, însoțite de un şir de idei comune. Aceştia sunt oamenii: nişte ceasuri; odată întors, merge fără să ştie de ce; cu **fiecare** zămislire, cu fiecare naştere, ceasul vieții umane este întors, pentru a-şi relua mica sa ritornelă, deja repetată de o infinitate de ori, **frază** cu frază, măsură cu măsură, cu variațiuni nesemnificative. - Un individ, o față umană, o viață umană, toate acestea nu sunt decât un vis foarte scurt al spiritului infinit care însuflețeşte natura, al acestei îndărătnice voințe de a trăi, o imagine trecătoare mai mult, pe care ea o schițează în joacă pe pânza sa fără sfârşit, spațiul şi timpul, lăsând-o să se manifeste în răstimpul unui moment - moment care, față de aceste două imensități, este un zero - apoi ştergând-o pentru a face astfel loc altora. Totuşi, şi aceasta este ceea ce apare în viață pentru a ne da de gândit, fiecare dintre aceste schițe care durează o clipă, fiecare dintre aceste butade se plătesc; voința de a trăi în întreaga ei dezlănțuire, suferinde fără număr, fără măsură, apoi la capătul unui deznodământ mult timp temut, inevitabil în fine, acest lucru dureros, moartea, acesta este prețul. Şi iată de ce simpla vedere a unui cadavru ne face să devenim brusc atât de serioşi.
Viața fiecăruia dintre noi, dacă o cuprindem în ansamblul ei dintr-o singură privire, dacă nu luăm în considerație decât laturile ei marcante, este o adevărată tragedie; dar atunci când trebuie, pas cu pas, să o analizăm în amănunt, ea capătă aspectul unei comedii. Fiecare zi aduce noi greutăți, noi griji; fiecare clipă, o nouă înşelătorie; fiecare săptămână, noi dorințe, noi temeri; flecare oră, noi descurajări, căci hazardul este aici, mereu la pândă pentru a face ceva rău; toate acestea nu sunt decât veritabile scene comice. Dar dorințele niciodată îndeplinite, eforturile făcute mereu în zadar, speranțele spulberate de un destin necruțător, dezamăgirile crude care formează viața întreagă, suferința mereu crescândă şi, la capătul tuturor acestora, moartea, iată destule elemente pentru a face o tragedie. Parcă fatalitatea ar vrea, în existența noastră, să completeze tortura cu deriziunea; ea pune în viața noastră toate durerile tragediei; însă, •pentru a nu ne lăsa măcar demnitatea personajului tragic, ea ne reduce, în amănuntele vieții, la rolul de bufon.
Totuşi, oricât de grăbite ar fi grijile, mari şi mici, să umple viața, să ne țină cu sufletul la gură, în continuă mişcare, ele nu pot nicidecum să ascundă neputința vieții de a umple un suflet şi nici vidul şi platitudinea existenței, precum nu reuşesc nici să alunge plictiseala, care pândeşte în permanență chiar şi cel mai mic loc gol lăsat de grijă. De aici provine faptul că omul, când nu are încă destule

griji, tristeți şi ocupații pe care i Ie dă lumea reală, îşi face din mii de superstiții diverse o lume imaginară, potriveşte astfel lucrurile încât această lume să-i dea nenumărate suferințe şi să-i absoarbă toate forțele, in cursul celui mai mic răgaz pe care i-l lasă realitatea; căci el nu şl ie să se bucure de accsl răgaz. Este ceea ce se întâmplă în mod firesc popoarelor a căror viață este uşoară, grație unei clime şi unui sol **favorabile,** cum a fost cazul mai întâi cu hinduşii, apoi cu grecii, cu romanii şi, printre cele moderne, cu italienii, cu spaniolii etc. - Omul îşi face, după asemănarea sa, demoni, zei, sfinți; apoi trebuie să le ofere neîncetat **sacrificii,** rugăciuni, podoabe pentru templele lor, promisiuni. îndeplinirea promisiunilor, pelerinaje, omagii, podoabe pentru statuile lor şi altele. Această activitate a ființelor respective se

amestecă în permanenţă cu viaţa reală, o eclipsează chiar; fiecare eveniment devine un efect al acţiunii acestor fiinţe; relaţiile pe care le întreţinem cu ele ocupă o jumătate a vieţii, nutreşte în noi speranţa şi, prin **iluzia** pe care o suscită, ni se pare uneori mai interesant decât relaţiile cu persoanele reale. Acestea sunt efectul şi simptomul unei nevoi reale a omului, nevoia de ajutor şi de sprijin, nevoia de ocupaţie pentru a scurta timpul; fără îndoială că adesea rezultatul este total opus primei dintre aceste nevoi, deoarece, în fiecare împrejurare supărătoare sau periculoasă, trebuie să consumăm timp şi forţe care ar 11 trebuit folosite in altă parte, în rugăciuni şi ofrande; dar el este cu atât mai favorabil celeilalte nevoi, graţie acestei relaţii fantastice cu o lume visată; în aceasta constă avantajul obţinut de pe urma acestor superstiţii, şi nu este deloc de dispreţuit.
Acum în sfârşit, datorită tuturor acestor studii ale ordinii celei mai generale, datorită efortului nostru de a schiţa viaţa umană în liniile sale elementare, trebuie să fi ajuns, în măsura în care ne putem convinge a priori, la convingerea că, prin natura ei, viaţa nu îngăduie nici o fericire adevărată, că ea este în întregime o suferinţă cu aspecte diverse, o stare de nefericire radicală; am putea da mai multă'viaţă şi formă acesteia, recurgând" la experienţa, la a posteriori, coborând la cazurile particulare, pentru a avea în faţa ochilor imagini, pentru a ne descrie în exemple nefericirea noastră fără nume, pentru a invoca faptele şi istoria, unde avem voie, de asemenea, să aruncăm o pţivire şi să căutăm explicaţii. Dar în acest caz ar fi un capitol fără sfârşit şi care ne-ar face să coborâm de la generalităţi, de pe acest pisc care este poziţia proprie filosofului. în plus, un asemenea tablou ar fi luat cu uşurinţă drept o simplă declamaţie despre tristul nostru destin, aşa cum se face adesea; el ar fi acuzat de părtinire, pe motiv că toate

tuşele picturii sunt fapte particulare. Dimpotrivă, noi scăpăm cu siguranță de acest reproş şi de această bănuială, datorită modului neutru, filosofic de **a** descoperi prin rațiuni cu totul generale şi a priori rădăcinile adânci prin care durerea este legată de esența însăşi a vieții, ceea ce o face să fie inevitabilă. Dar dacă se doreşte o verificare a priori, aceasta este uşor de obținut. Este suficient să fi ieşit din visele de tinerețe, să se țină seama de experiență, de a sa şi de aceea a celorlalți, să ii învățat să te cunoşti mai bine, prin viață, prin istoria timpului **trecut** şi cea a prezentului, prin citirea marilor poeți şi să nu ai judecata **paralizată** de prejudecăți prea rigide, pentru a rezuma lucrurile, astfel: lumea omenească este ținutul hazardului şi al erorii, care conduc totul fără îndurare, lucrurile mari, ca şi cele mici; lângă ele, cu biciul în mână, merg prostia şi răutatea; de aceea vedem că orice lucru bun întâmpină mari greutăți pentru a ieşi la lumină, că nimic din ce este nobil şi înțelept nu reuşeşte decât rareori să se manifeste, să se realizeze sau să se facă cunoscut; că dimpotrivă ceea ce este inept şi absurd în materie de gândire, platitudinea, lipsa de gust **în mat** ■ de **artă,** răul şi perfidia în materie de comportament, **domină.** ii înlăturate decât din când în când. In orice **iprej** lentul este redus la starea de excepție, de caz izolat, nil ioanele de alte cazuri; şi dacă uneori reuşeşte să se **reveleze** . ■ operă de durată, mai târziu, când această operă a **supraviețuit** **inchiunei** contemporanilor, ea rămâne solitară, ca o piatră **căzuta** din cer, care este păstrată undeva, ca un fragment desprins **dintr-o** lume supusă unei ordini diferite de a noastră. - Iar în ce priveşte viața individului, orice biografie este o patografie; căci a trăi, în general, însemna a suporta până la capăt o serie de mari şi mici necazuri; fiecare, de altfel, şi le ascunde cât poate mai bine pe ale sale, ştiind bine că lăsându-le să se vadă el ar provoca rareori simpatie sau milă, dar aproape întotdeauna satisfacție; nu suntem oare mulțumiți gândindu-ne la relele de care suntem feriți? Dar în fond, s-ar putea să nu găsim vreun om care, ajuns la capătul vieții sale, în acelaşi timp rațional şi sincer, să dorească să o ia de Ia început şi să nu prefere mult mai mult un neant absolut. In fond şi pe scurt, ce conține atât de celebrul monolog al lui Hamlet? Iată ce: situația noastră este atât de nefericită încât o non-existență absolută ar fi mult mai preferabilă. Dacă sinuciderea ne-ar asigura neantul, dacă într-adevăr ne-ar fi propus alternativa „de a fi sau a nu fi", atunci da, ar trebui să alegem non-existența, şi acesta ar fi un deznodământ pe potriva tuturor dorințelor noastre *(a consummation devoutly to be*

wish'd). Numai că ceva din noi ne spune că nu este aşa, că sinuciderea nu rezolvă nimic, moartea nefiind o dispariție absolută. - Acelaşi este şi sensul vorbelor Părintelui istoriei[1], vorbe care **nu** au fost niciodată dezmințite : „Nu există om căruia să nu i se fi întâmplat, nu o dată, să nu mai dorească să ajungă ziua de mâine'". Aşa încât această scurtime a vieții, de care ne plângem atât, este tot ce are viața mai bun. *

Dacă fiecăruia dintre noi ni s-ar pune în fața ochilor durerile, suferințele oribile la care ne expune viața, am fi cuprinşi de groază; luați-I pe cel mai vajnic optimist, plimbați-1 prin spitale, prin leprozerii, prin cabinetele în care chirurgii fac martiri; prin închisori, prin camerele de tortură, prin hangarele cu sclavi; pe câmpurile de luptă şi la locurile de execuție; deschideți-i toate cotloanele întunecate

unde se ascunde mizeria, departe de privirile curioşilor indiferenţi; pentru a încheia, puneţi-l să arunce o privire în închisoarea **lui** Ugolino, în Turnul formei şi atunci va vedea ce este de fapt această *cea mai bună dintre lumile posibile* a sa. Şi, de altfel, de unde şi-a luat Dante elementele *Infernului* său dacă nu din chiar lumea reală? Totuşi el a făcut un *Infern* foarte prezentabil. Dar când a fost vorba să facă un *Cer,* să descrie bucuriile acestuia, atunci dificultatea a fost insurmontabilă; lumea noastră nu-i oferea nici un fel de material. El nu a avut deci decât o singură cale; în loc să ne vorbească despre fericirea Raiului, ne repetă lecţiile pe care le-a primit de la înaintaşii săi, de la Beatrice a sa, de la diverşii sfinţi. Acest lucru arată în suficientă măsură ce este lumea noastră. Poate că viaţa este la^fel ca stofele de proastă calitate; tot ce are o strălucire falsă este bun; tot ce este într-o stare jalnică este ascuns; tot ceea ce poate face efect, ce poate sări în ochi, este scos la vedere, şi cu cât suntem mai departe de a poseda adevărata mulţumire, cu atât mai mult vrem să părem, în faţa celuilalt, un om fericit. Da, nebunia noastră merge până la a ne stabili drept scop suprem al acţiunilor noastre părerea altuia despre noi; şi totuşi zădărnicia unui astfel de rezultat este destul de cunoscută; aproape toate limbile o spun; cuvântul lor pentru a spune vanitate, *vanitas,* înseamnă vid, neant. - De altfel, în pofida tuturor acestor miniciuni, suferinţele pot creşte, şi faptul este cotidian, până la a ne face să dorim cu pasiune acel lucru, cel mai de temut de obicei, care este moartea. Atunci când destinul vrea să arate tot ce poate, el îi închide nefericitului până şi această ieşire şi, aruncându-1 în mâinile unor duşmani furioşi, îl ţine acolo într-un atroce şi îndelungat martiriu, fără putinţă de scăpare. Sărmanul torturat nu are decât să-şi

Herodot. VII, 46

cheme acum zeii în ajutor! Tot rămâne pradă destinului său; iar destinul nu cruţă pe nimeni. Ei bine, această situaţie a omului pierdut fără nici o speranţă de scăpare este chiar imaginea neputinţei noastre de a alunga departe de noi voinţa, persoana noastră nefiind decât realizarea ei obiectivă. - Dacă o forţă străină este incapabilă să schimbe această voinţă sau să o suprime, ea nu este mai puţin incapabilă să o elibereze de suferinţele sale; suferinţele sale ţin de esenţa vieţii, iar viaţa este manifestarea voinţei. întotdeauna, în această problemă capitală, ca în toate celelalte, omul se vede redus la el însuşi. In zadar îşi fabrica el zei, pentru a-i ruga, pentru a lua de la ei bunuri pe care numai forţa voinţei sale i le poate dobândi. Vechiul Testament a făcut din lume şi din om opera unui Dumnezeu; dar Noul Testament a recunoscut că mântuirea şi eliberarea lumii cufundată astăzi în nefericire trebuie să vină din chiar această lume; de aceea a trebuit să facă din acest Dumnezeu un om. Voinţa omului este deci şi rămâne, pentru el, lucrul de care depinde totul. Dacă saniasisii', martirii, sfinţii de orice confesiune,şi cu orice nume au suportat de bunăvoie, din toată inima martiriul lor, aceasta s-a datorat faptului că la ei voinţa de a trăi s-a suprimat ea însăşi; numai în acest caz lenta distrugere a aparenţei îmbrăcate de această voinţă le putea părea bine venită. Dar să nu anticipăm asupra continuării expunerii mele. - De altfel, nu pot să-mi ascund părerea despre acest aspect; optimismul, când nu este o simplă vorbărie lipsită de sens, cum se întâmplă la acele capete comune în care nu locuiesc decât cuvinte, este mai rău decât un mod de gândire absurd; este o opinie realmente *impia*[2], o batjocură odioasă faţă de durerile de nespus ale omenirii. - Insă nu trebuie să tragem concluzia că credinţa creştină este favorabilă optimismului; dimpotrivă, în Evanghelii lumea şi răul sunt considerate aproape sinonime.[3]

§60

Am terminat cu cele două analize pe care trebuia să le intercalăm în expunerea noastră: aceea a libertăţii care aparţine voinţei în sine şi a necesităţii proprii fenomenelor sale; şi aceea a sorţii care o aştepta pe această voinţă în lumea în care ea se reflecta şi de care ea trebuie să ia cunoştinţă pentru a se pronunţa asupra faptului dacă se va afirma

Pustnici indieni (n.t.)

In această privinţă, a se vedea capitolul XLVI din *Suplimente.*

Nelegiuit, ticălos, din lat impius, a, um; în germ.: vuchlose (n.t.)

sau se va nega. Acum putem analiza această afirmare şi această negare, căci până acum nu am vorbit despre ele decât pentru a da o idee generală; trebuie să le lămurim pe deplin şi de aceea să expunem modurile de viaţă prin care se exprimă şi una, şi cealaltă şi să vedem ce semnificaţie au acestea.

Afirmarea voinţei este voinţa însăşi, subzistând alături de inteligenţă şi nefiind nicidecum stânjenită de aceasta, aşa cum se prezintă în general, ocupând întreaga viaţă a omului. Or, corpul este o primă manifestare a voinţei, în condiţiile determinate de gradul şi de individul în discuţie; iar voinţa dezvoltată în timp nu este, în ce o priveşte, decât parafraza corpului, o explicaţie a ceea ce înseamnă el, atât în ansamblul său, cât şi în componentele sale; această voinţă nu este deci decât o revelare a lucrului în sine a cărui primă formă vizibilă este corpul. Prin urmare, în loc de afirmarea voinţei putem spune afirmarea corpului. Tema pe care voinţa, prin diversele sale

acte, execută variațiuni este simpla satisfacere a nevoilor care, în starea de sănătate, rezultă în mod necesar din chiar existența corpului; acest corp deja le exprimă; iar ele se reduc la două aspecte: conservarea individului şi perpetuarea speciei. Numai în raport cu ele motivele cele mai variate au influență asupra voinței şi dau naştere celor mai multe acte. Fiecare dintre aceste acte nu este decât o dovadă, un exemplu al voinței care se manifestă în ansamblul său prin aceste nevoi; în ce priveşte forma acestei dovezi şi aspectul motivului, ele sunt lucruri secundare aici; ceea ce interesează în cazul voinței este intensitatea sa. Voința devine vizibilă numai prin motive, aşa cum ochiul are nevoie de lumină pentru a-şi exercita facultatea de a vedea. Motivul, în general este pentru voință ca un Proteus cu mii de înfățişări; el constituie promisiunea unei satisfacții depline, a unei potoliri a setei de a vrea; dar de îndată ce scopul este atins, el îşi schimbă aspectul, revine şi pune din nou în mişcare voința, cu o forță proporțională cu energia ei şi cu raportul pe care ea îl întreține cu inteligență, cele două elemente care, grație acestor dovezi şi exemple, ni se revelează şi formează caracterul empiric.

Omul, de cum începe să se cunoască, se trezeşte că este preocupat să vrea şi, de regulă, inteligența îi rămâne într-un raport constant cu voința lui. El începe prin a încerca să cunoască bine obiectele voinței sale, apoi mijloacele pentru a le atinge. Atunci vede ce are de fScut şi de obicei nu căuta să afle nimiic altceva. El acționează, lucrează din greu; faptul că este conştient că acționează mereu pentru realizarea scopului pe care îl urmăreşte voința, îl menține în alertă şi în

l^....aiicntă activitate; gândirea sa se ocupă de alegerea mijloacelor. **Acc'.ibki** este viața aproape a tuturor oamenilor; ei vor, ştim ce vor, ei caută lucrul pe care îl vor cu destul succes pentru a scăpa de disperare, dar şi cu destule eşecuri de a scăpa de plictiseală cu urmările sale. De aici, o oarecare bucurie, sau cel puțin o pace interioară, în ca?e nici bogăția, nici sărăcia nu prea au de-a face; nici bogatul, nici săracul nu se bucură de ceea ce au, căci am văzut de ce bunurile lor nu-i influențează decât negativ; ceea ce îi menține în această stare este speranța în obținerea bunurilor pe care le consideră ca fiind prețul suferințelor lor. Ei acționează deci, merg înainte, cu seriozitate, luându-şi chiar un aer de importanță; precum copiii care se dăruie cu totul jocului lor. - Numai în mod excepțional o viață îşi vede cursul tulburat, atunci când inteligența s-a eliberat de voință, iar ea a început să analizeze esența însăşi a universului, într-un mod general; ea ajunge atunci fie, pentru a satisface nevoia estetică, la o stare contemplativă, fie, pentru a satisface nevoia morala, la o stare de abnegație. însă cea mai mare parte a oamenilor fug, în cursul vieții din fața nevoii, care nu-i lasă să se oprească, să gândească. Dimpotrivă, adesea voința se înalță în ei până la o afirmare extraordinar de energică a corpului, de unde apar poftele violente, pasiunile puternice; atunci individul nu se mulțumeşte numai să-şi afirme propria existență, el o neagă pe aceea a tuturor celorlalți şi încearcă să-i suprime de îndată ce îi întâlneşte în cale.

Conservarea corpului cu ajutorul propriilor forțe este însă un grad foarte scăzut al afirmării voinței; şi dacă, în mod liber, ea ar rămâne la acest stadiu, am putea admite că atunci când survine moartea o dată cu acest corp voința, al cărei veşmânt era el, se stinge. Dar deja satisfacerea nevoii sexuale depăşeşte afirmarea existenței particulare, limitate la **un** timp atât de scurt; merge mai departe şi, dincolo de moartea individului, până la o distanță infinită, afirmă viața, întotdeauna adevărată şi logică, natura este aici în plus şi naiva şi ne arată întreaga semnificație a actului generator. Conştiința însăşi, forța dorinței, ne revelează în acest act *afirmarea* cea mai hotărâtă a *voinței de a trăi,* în limpezimea sa, şi independența de orice adăugire (precum negarea celorlalți indivizi); în plus, în timp, în şirul cauzelor, în natură în sfârşit, apare, ca o consecință a actului, o nouă viață; față de generator, generatul, ca fenomen, este diferit; dar în sine şi prin ideea sa, îi este identic. Iată de ce acest act permite generațiilor succesive de ființe vii să se unească într-un tot, care poate fi numit veşnic. Actul procreației, în raport cu autorul său, nu face decât să exprime, să

semnaleze că este întru totul de acord cu viața; în raport cu noul individ, ea nu este, desigur, cauza voinței a cărei manifestare este el, căci în sine voința nu cunoaşte nici cauza, nici efect; dar, ca orice cauză, ea este numai ocazia care a făcut ca voința să se manifeste în acel moment şi în acel loc. Ca lucru în sine, voința generatorului şi aceea a generalului nu este decât o singură voință; căci fenomenul singur este supus **principiului** individuației. nu şi lucrul în sine. Prin chiar efectul acestei afirmări care depăşeşte corpul **individului** şi **merge** până la producerea unuia nou, durerea şi moartea, şi ele. şi după cum sunt esențiale fenomenului vieții, sunt din nou afirmate; iar de această dată, şansa de eliberare pe care trebuie să o dea inteligența ajunsă **la** gradul său cel mai înalt de perfecțiunea este vizibil pierdută.

Aceasta este semnificația profundă a ruşinii care însoțeşte actul generației. - Este chiar ideea care, sub formă de mit. se regăseşte în dogma creştină a pactului lui Adam; acest păcat, evident, este acela de a 11 gustat din plăcerea carnală; toți luăm parte la aceasta şi astfel suntem supuşi durerii şi morții. Această dogmă ne ridică deasupra sferei unde totul se clasifică prin rațiunea **suficientă, pe** pune în **fața** Ideii, a omului; ea ne învață să refacem **unitatea** Ideii, după ce ac.easta s-a răspândit in nenumărați indivizi, reunindu-i prin legătura generației. Ca urmare, creştinismul vede în orice individ mai întâi identitatea sa cu Adam. cu reprezentantul afirmării vieții, de unde participarea sa la păcat (la păcatul originar) şi prin aceasta la durere şi la moarte; apoi de asemenea, şi grație Ideii care îl face să înțeleagă, identitatea acestui individ cu Mântuitorul, reprezentantul negării ataşamentului față de viață, de unde participarea sa la sacrificiul şi la meritele Mântuitorului, precum şi eliberarea din lanțurile păcatului şi ale morții, adică ale lumii *{Către romani,* V, 12-21).

Şi un alt mit este în concordanță cu cele spuse de noi pentru a arăta în plăcerea carnală afirmarea voinței de a trăi depăşind viața individului, abandonarea unei ființe în brațele acetei voințe, o consimțire neînnoită **la** viață; este vorba despre mitul grec al Persefonei; ea avea voie să se întoarcă din Infern atâta timp cât nu gustase din fructele acestuia; dar imediat ce s-a atins de rodie, imedial ce s-a bucurat de ea, Persefona aparține lumii subpământene. în incomparabila redare a lui Goethe, acest sens al lucrurilor este foarte evident, mai ales în momentul în care ea gusta din rodie şi în care corpul invizibil al Parcelor începe:

De-acum eşti de-a noastră!
Trebuia să revii înfometată:
Iar această rodie din care ai muşcat te face de-a noastră!
Lucru remarcabil, Clemente din Alexandria ***(Siromaleş,* III, 15)** exprima aceeaşi idee cu ajutorul aceleaşi imagini şi aceloraşi cuvinte: Ot |aev eDvo-uxvaavxeq eamouţ ano 7iacrr|c; ajiapxiaq, 5iv *xr\v fiaciXemv* xwv o-upavoov, jiaxapioi ovxoi eioiv, oi xov %oo|iov *\'r\OX£VOVXEC,*
(„Cei care au îndepărtat din ei orice înclinaţie spre păcat, pentru a ajunge în împărăţia cerurilor, aceia sunt preafericiţi, care postesc în privinţa bunurilor acestei lumF.)
Ceea ce ne arată o dată mai mult în înclinaţia sexelor afirmarea hotărâtă, cea mai puternică, a vieţii este faptul că pentru omul care trăieşte în natură, ca şi pentru animal, această înclinaţie este limita ultimă, scopul suprem al existenţei. Primul obiectiv al acestui om este propria sa conservare: după ce şi-a asigurat-o, el nu se mai gândeşte decât- la perpetuarea speciei; supunându-se naturii, el nu poate urmări nimic mai mult. Deci natura, având ca esenţă voinţa de a trăi, încearcă din toate puterile să determine animalul şi omul să se perpetueze. Reuşind acest lucru, ea a obţinut de la individ ceea ce voia şi rămâne foarte indiferentă faţă de moartea lui, căci pentru ea care, ca şi voinţa de a trăi, nu se ocupă decât de conservarea speciei, individul nu înseamnă nimic. - Tocmai pentru ei vedeau în atracţia sexelor manifestarea cea mai puternică a ceea ce constituie esenţa naturii, a voinţei de a trăi, poeţii şi filosofii antici, Hesiod şi Parmenide, au spus foarte bine: *Eros* (Amorul) este realitatea primordială, creatoare, principiul din care au luat naştere toate lucrurile (vezi Aristotel, *Metafizica,* I, 4). Phrekydcs a spus: EIQ epcoxa |Liexa5e8^r|o8at xov Aia, *"kzkovxa* 8r||J.io\)p7Eiv *{„că Jupiter, când a vrut să facă lumea, s-a transformat în iubire"'") I* Proclos, *Comentarii despre Timaios 'de Platou,* cartea a III-a). - De curând dispunem de un studiu consistent asupra acestui aspect pe care i-1 datorăm lui G.-F. Schoemann, De cupidine cosmogonico', 1852 . **Maya** hinduşilor, a cărei operă este întreaga lume a aparenţelor se traduce în parafraze prin dragoste. Organele bărbăteşti sunt, mai mult decât oricare dintre aparatele externe ale corpului, supuse numai voinţei şi deloc inteligenţei; voinţa

..Despre dragoste ca generator al lumii"

se arată aici chiar aproape la fel de independentă de inteligenţă ca în organele vieţii vegetative, aie reproducerii parţiale, care **funcţionează** in urma unei simple excitaţii şi unde voinţa operează orbeşte, ca în natura brută. Generaţia, într-adevăr, nu este decât reproducerea dar nu parţială, ci în întregime a individului, nutriţia la puterea a doua, la fel cum moartea este secreţia la puterea a doua. - Din toate aceste motive, organele bărbăteşti sunt adevăratul *cămin* al voinţei, polul opus creierului, care reprezintă inteligenţa, cealaltă faţă a lumii, {urnea ca reprezentare. Acesta constituie principiul care conservă viaţa şi care îi asigură infinita desfăşurare în timp; pentru această proprietate le adoră lumea, la greci în falus, iar la hinduşi în lingam; este un dublu simbol, ne dăm seama acum, al afirmării voinţei. Dimpotrivă, inteligenţa face posibilă suprimarea voinţei, salvarea să prin libertate, prin victoria asupra lumii, prin distrugerea universală.
Deja la începutul acestei a patra Cărţi, am examinat pe larg cum,

atunci când se afirmă, voința de a trăi trebuie să-şi înțeleagă poziția sa față de moarte; moartea nu i se opune, căci ea este deja cuprinsă în ideea de viață şi face parte din ea, fiind echilibrată de opusul său. generația, adică promisiunea, faranția, data voinței de a trăi, a unei vieți lungi cât timpul, în pofida dispariției indivizilor; adevăr pe care hinduşii îl exprimau dându-i lui Siva lingamul. în acelaşi loc, am explicat cum omul care în deplină cunoştință de cauză alege să afirme cu hotărâre viața poate privi fără teamă moartea în față. Nu mai revenim asupra acestor lucruri. Majoritatea oamenilor, tară a se gândi bine, adoptă această poziție şi afirmă constant viața. Şi lumea reflectă această afirmare, cu nenumărații săi indivizi, într-un timp infinit, un spațiu nemărginit. în mijlocul suferințelor fără limite, între naştere şi moarte. într-un lanț nelimitat de generații. - Totuşi de nicăieri nu se aude nici o plângere, căci aceasta nu are nici un drept: voința joacă tragicomedia pe cheltuiala ei şi ea îşi este propriul spectator. Lumea este ceea ce este pentru că voința, a cărei formă vizibilă este ea, este ceea ce este şi vrea ceea ce vrea. Suferința este justificarea sa; voința se afirmă cu ocazia chiar a acestui fenomen; şi această afirmare are drept justificare, în compensație, faptul că poartă în ea suferința. Astfel ni se revelează deja, printr-o primă rază de lumină, *justiția eternă,* aşa cum domneşte ea asupra ansamblului: mai târziu o vom privi mai îndeaproape, exercitându-se asupra indivizilor. Dar mai întâi va trebui să vorbim despre justiția temporală sau umană[1].

în legătură cu acest aspect, a se **vedea** capitolul XLV din ***Suplimente***

§61
Am văzut în Cartea a doua că în întrega natură, la toate gradele acestei manifestări a voinţei, există în mod necesar o luptă neîncetată între indivizii tuturor speciilor; această luptă face vizibHă contradicţia internă a voinţei de a trăi. Când ajungem la gradele cele mai înalte, unde totul se manifestă cu mai multă forţă, vedem şi acest fenomen desfăşurându-se mai larg; atunci este mai lesne să-l descifrăm. Pentru a ne pregăti în vederea îndeplinirii acestei sarcini vom analiza *Egoismul,* principiul acestei lupte în întregul ei, chiar sursa Iui. Timpul şi spaţiul fiind condiţia însăşi în care se poate realiza multiplicitatea semenilor le-am numit principiul individuaţiunii. Ele sunt formele esenţiale ale inteligenţei în stare naturală, adică aşa cum se naşte ea din voinţă. Deci voinţa trebuie să se manifeste printr-o pluralitate de indivizi. Această pluralitate de altfel nu o influenţează, pe ea, voinţa, lucru în sine; nu este vorba decât de fenomene; în ce priveşte, ea este în fiecare fenomen întreagă şi indivizibilă şi vede împrejurul ei imaginea repetată la infinit a propriei sale esenţe. Iar această esenţă în sine, realitatea prin excelenţă, ea o găseşte în interiorul ei însăşi, şi numai aici. Iată de ce fiecare vrea numai pentru sine, fiecare vrea să aibă totul, să conducă totul cel puţin; şi ar vrea să poată distruge tot ce i se opune. Adăugaţi, în privinţa fiinţelor inteligente, că individul este baza subiectului cunoscător; iar acest subiect, la rândul său, baza lumii; cu alte cuvinte, că natura întreagă în afară de el, tot restul indivizilor există numai în măsura în care el şi-i reprezintă; în conştiinţa lui ei apar numai în calitate de reprezentare, existenţa lor nu este deci independenţa, ea ţine de natură şi de existenţa proprii lui; şi într-adevăr, dacă dispare conştiinţa lui şi lumea va dispărea pentru el în acelaşi timp; pentru el, chiar dacă lumea ar exista, ar fi ca şi cum nu ar exista. Orice individ, în calitate de inteligenţă, este deci realmente şi îşi apare lui însuşi ca voinţa de n trăi în întregul ei; el vede în propria lui persoană realitatea puternică a lumii, condiţia ultimă care face posibilă lumea ca obiect de reprezentare, pe scurt, un microcosmos perfect ' echivalent cu macrocosmosul. Natura, întotdeauna întru totul veridică, îi dă despre ea o impresie simplă, imediată, însoţită de certitudine, care nu cere nici o reflecţie, fiind prima. Cu aceste două fapte şi consecinţele lor puterii explica următorul lucru bizar: fiecare individ, în pofida micimii sale, deşi pierdut, rătăcit într-o lume fără margini, nu se considera mai

puţin centrul a tot ce există, ţinând la existenţa şi la bunăstarea sa mai mult decât la acelea ale celorlalţi, fiind gata, dacă se ghidează numai după natura sa. chiar şi să jertfească tot ce nu **este** ui; să distrugă lumea în folosul acestui eu, acestei picături de apă în ocean, şi **pentru** a-şi prelungi cu o clipă existenţa sa proprie. Această stare sufletească este *egoismul* şi el este esenţial tuturor fiinţelor din natură; prin el, de altfel, se revelează contradicţia intimă a voinţei, şi încă sub aspect înfricoşător. într-adevăr, egoismul are ca bază. ca punct de sprijin, acea opoziţie însăşi dintre microcosm: el provine din faptul că voinţa, pentru a se manifesta, trebuie să se supună unei legi formale, principiului individuaţiei: ca urmare, ea se produce într-o infinitate de indivizi, mereu asemănătoare sieşi, mer **nti agă.** completă, **u** cei. două înfăţişări ale sale (voinţa şi **reprezentarea).** Astfel ficcarti *şi* pare în faţa propriilor ochi ca fiind voinţa in i :nea ei şi **voinţa**

reprezentativă în totalitate, pe când celelalte **fiinţe nu** u **suni date** mai **întâi** decât în stare de reprezentări, şi reprezentări ale lui; de aceea, pentru el. fiinţa sa proprie şi conservarea ei trebuie să fie înaintea a orice pe lume. Pentru fiecare dintre noi moartea noastră înseamnă sfârşitul lumii; în ceea ce priveşte cunoştinţele noastre, ele **nu** prea contează, doar dacă nu se atinge de vreunul **dintre iun reseie** noastre personale. Când cunoştinţa **ajunge** la gradul său cel mai înalt, adică la om. durerea şi bucuria, prin urmare egoismul, trebuie', la fel ca şi inteligenţa, să se ridice la cea mai mare intensitate a lor. iar nicăieri în altă parte nu va *f*<. izbucnit cu mai multă violenţă lupta indivizilor, cauza fiind egoismul. Acesta este spectacolul pe :.:ic îl avem" îi> faţa ochilor, în mare şi în mic: el are latura sa înspăimântătoare pe care o putem vedea în viaţa marilor tirani, a marilor criminali, în războaiele care pustiesc lumea, arc şi o **latură** rizibilă: pe acesta îl apreciază comedia şi el are ca trăsături esenţiale acea vanitate şi acea îngâmfare descrise cu atâta măiestrie, explicate *in ahslracto* de la Rochefoucauld: regăsim acest spectacol şi în istoria universală, şi în cuprinsul propriei' noastre experienţe Dar el se manifestă din plin atunci când. într-un **grup** de oamav orice lege, **orice** ordine tocmai au fost răsturnate: atunci se **vede** clar acel /■• *Iu* < >*im omues.* pe care Hobbcs. în primul capitol **din** *De cive.* l-a **descris atâl** d b n Acolo vedem cum fiecare nu numai că smulge de la primul care îi iese în cale tot ce vrea ci. ci. pentru a-şi spori fie şi impeiceptibil **bunăstarea,** îi distruge cu totul fericirea. întreaga **viaţă** celuilalt. Aceasta este expresia cea mai puternică a egoismului: pentru a merge Miai departe, nu există decât răutatea propriu-zisă: aceasta acţionează

fără a urmări nici un interes, fără utilitate, pentru a provoca durere, nefericire celuilalt; vom ajunge curând şi la ea. - Deci, am descoperit sursa egoismului; undeva, în memoriul meu despre *Baza moralei.* § 14, nu am făcut decât să o tratez în mod dogmatic; comparaţi cele două operaţii.

Aceasta este una dintre sursele principale din care izvorăşte pentru a se amesteca cu viaţa, deoarece aşa trebuie şi aşa o cere esenţa vieţii, suferinţa; de îndată ce se realizează, ia o formă determinată, acest egoism devine *Eris,* războiul între toţi indivizii; astfel se traduce contradicţia care sfâşie voinţa de a trăi însăşi în două tabere duşmane şi care ia o formă vizibilă graţie principiului individuaţiei; claca vrem să o \edem, în toată limpezimea ei, fără intermediar, există o modalitate crudă: luptele dintre animale. Această divizare, această sfâşiere este nesecatul izvor al suferinţelor; barierele pe care omul Ie-a imaginat pentru a o opri sunt inutile; vom vedea curând care, sunt acestea.

§62

An.iii/a deja ne-a făcut să vedem ce este.^sub forma sa primară şi simplă, afirmarea voinţei de a trăi; adică simpla afirniare a propriului nostru corp sau manifestarea voinţei, prin acte, în timp, manifestare paralelă, fără Iii mic în plus, cu aceea pe care o are deja, în spaţiu, corpul cu forma sa şi cu adaptarea sa la anumite scopuri. Această afirmare are drept indiciu conservarea corpului şi concentrarea tuturor forţelor individului asupra acestui obiectiv. De aceasta afirmare se leagă printr-o legătură imediată satisfacerea nevoii sexuale; mai mult, ea face parte din aceasta, aşa cum organele genitale fac parte din corp. De aceea renunţarea la orice satisfacere a acestei nevoi, când este *liberă, fără motiv,* este deja o negare a voinţei de a trăi, o distrugere fără nici o constrângere a acestei voinţe de către ea însăşi, datorită unei anume stări a inteligenţei, în care aceasta acţionează ca un *calmant.* Ca urmare, această negare a corpului nostru trebuie prj\ ită ca o contradicţie cmc izbucneşte între voinţă şi piopna sajoima vizibilă, in zadar realizează corpul în exterior, prin organele genitale, voinţa de a perpetua specia, această perpetuare nu este voită. Tocmai din această cauză renunţarea cn negare, suprimare a voinţei de a trăi, este o atât de dificilă şi de dureroasă victorie asupra propriului eu; dar vom reveni asupra acestei probleme. - Voinţa repetă într-o infinitate de indivizi care coexistă acest act de *a-şi afirma ataşamentul faţă ele corp;* ca urmare, şi datorită acestui egoism care aparţine fiecărei

fiinţe, ea poate foarte bine, într-un individ dat, să depăşească limitele acestei afirmări până la a *nega* aceeaşi voinţă aşa cum este manifestată ea de un alt individ. Voinţa celui dintâi năvăleşte în domeniul în care este afirmată voinţa celuilalt; ea răneşte sau distruge corpul celuilalt sau obligă forţele acestui corp să o servească pe ea. în loc să le lase în serviciul voinţei care se manifestă în corpul respectiv. Deci atunci când primul individ răpeşte voinţei, manifestată sub forma corpului altuia, forţele acestui corp şi astfel îşi sporeşte forţele aflate în serviciul său şi depăşeşte suma capacităţilor care constituie corpul său, el îşi afirmă propria voinţă până dincolo de graniţele corpului său, prin aceasta negând voinţa manifestată în alt corp. - Această contopire a domeniului în care este afirmată de altcineva

voința este bine cunoscută sub numele de *nedreptate.* Cei doi indivizi, într-adevăr, îşi dau bine seama de ce se întâmpla atunci, şi aceasta instantaneu, nu într-un mod abstract şi clar, ci au numai sentimentul acestui lucru. Victima nedreptății resimte această invadare în sfera în care ea îşi afirmă propriul corp, negarea acestei sfere de către un străin; ea este cuprinsă imediat de o durere morală, foarte distinctă, cu totul deosebită de durerea fizică provocată de acelaşi fapt sau de indispoziție produsă de pierderea care i-a fost impusă. In ceea ce îl priveşte pe autorul nedreptății, în mintea lui se naşte ideea că în fond el însuşi şi această voință manifestată în corpul victimei nu sunt decât unul şi acelaşi lucru ca depăşind granițele corpului şi ale forțelor sale, el a negat tot aceeaşi voință, în una dintre manifestările ei; ca în sfârşit, dacă se consideră în sine drept simpla voință, el se luptă cu sine însuşi, îşi sfâşie propriul eu, - el simte, spuneam, acest adevăr, nu are o noțiune abstractă despre el, el îl simte în mod confuz; aceasta este ceea ce se numeşte remuşcare, sau mai precis sentimentul *nedreptății comise.*

lată ce este *nedreptatea,* redusă prin analiză la formularea sa cea mai generală; dar sub forma concretă, ea îşi găseşte expresia cea mai desăvârşită, cea mai exactă, cea mai puternică în canibalism; aici este tipul cel mai clar, cel mai apropiat; este ilustrarea înspăimântătoare a luptei voinței împotriva ei însăşi în ce are ea mai violent, voința fiind ajunsă la cel mai înalt grad al său. la umanitate. Apoi vine asasinul, atât de prompt urmat de remuşcare; tocmai l-am definit în termeni abstracți şi reci; aici el se revelează cu o redutabilă limpezime, distrugând liniştea, provocând sufletului o rană care nu se va vindeca niciodată; aici, înfricoşarea de care suntem cuprinşi față de crima comisă, groaza noastră în momentul în care o comitem sunt indiciile

acestui uimitor ataşament faţă de viaţă, care este sufletul însuşi al fiecărei fiinţe vii, tocmai în calitatea sa de formă vizibilă a voinţei de **a trăi.** (în plus, acest sentiment produs în noi de nedreptate şi de fapta rea, pe scurt mustrările de conştiinţă, va face obiectul unei analize mai complete^ menită a-l transforma într-o noţiune clară). Apoi vin acte **identice** ca fond cu crima şi diferite numai prin grad; este vorba despre mutilarea făcută anume, simplele răni, chiar şi lovirile. - Nedreptatea se manifestă şi în orice act care are drept efect supunerea sub jugul nostru a altuia, aducerea acestuia în stare de sclavie. în orice acţiune asupra bunurilor altuia, căci **gândiţi-vă că** aceste bunuri sunt rezultatele muncii lui, şi veţi vedea că această acţiune este în fond identică actului precedent şi că între cele două este acelaşi raport ca acela dintre o rănire şi o crimă.
intr-adevăr, pentru a exista *proprietate,* pentru a fi considerată nedreptate luarea de la un om a unui bun, trebuie, după teoria noastră, ca acest bun trebuie să fie rezultatul produs de forţele acestui om; luându-i-l, din acel moment voinţei încarnate într-un corp dat i se răpesc forţele acestui corp. pentru a le pune în slujba voinţei încarnate într-un alt corp. Aceasta este condiţia necesară pentru ca autorul nedreptăţii, fără a asalta corpul altuia şi urmărind numai un obicei fără viaţă, diferit de celălalt, să fie totuşi considerat de pătrunderea în sfera unde voinţa este afirmată de un străin, aceasta fiind în mod firesc legată şi identificată cu forţele, activitatea corpului altuia. Aşadar, orice drept adevărat, orice drept moral de proprietate îşi are principiul **numai** în muncă; aceasta era, de fapt, şi părerea cea mai acreditată până la Kant şi chiar o găsim deja exprimată în termeni clari şi cu adevărat fermecători în cea mai veche dintre legi: „Înţelepţii, care cunosc lucrurile vechi, spun: un câmp cultivat este proprietatea celui care a scos cioatele de pe el, care l-a plivit, care l-a arat; la fel cum antilopa aparţine primului vânător care a rănit-o mortal." *{Legile Iui Manii,* IX, 44) - In ceea ce îl priveşte pe Kant, nu-mi pot explica decât printr-o slăbiciune a bătrâneţii toată această stranie ţesătură de erori care se urmează unele pe altele şi ceea ce se numeşte teoria sa despre drept şi, în această teorie, mai ales ideea sa de a pune munca la baza dreptului de proprietate. Căci degeaba îmi voi declara eu voinţa de a interzice altuia să se folosească de un obiect; cum ar putea acest lucru să constituie un drept? Evident, această declaraţie are nevoie ea însăşi să se sprijine pe un drept, în loc să fie ea însăşi un drept, aşa cum spune Kant. Şi în ce ar consta nedreptatea propriu-zisă, nedreptatea în sens moral, dacă aş refuza să

respect această pretenţie de proprietate exclusivă care se bazează numai pe declaraţia pretendentului? Ce ar putea găsi condamnabil în aceasta conştiinţa mea? Nu este oare clar. nu sare în ochi că nu există nici o *muncă* ***legitimă,*** că legitimă nu este decât *apropierea, obţinerea* unui obiect, care se realizează prin aplicarea asupra acestui obiect a forţelor care ne aparţin prin natură? Dacă un lucru a fost, prin grija cuiva, oricât de puţin, modificat, îmbunătăţit, pus la adăpost de accidente, asigurat, chiar dacă această grijă nu a fost decât simplul fapt de a culege sau de a lua de pe jos un fruct sălbatic, luând acest lucru de la posesorul său înseamnă a-i răpi acestuia rezultatul eforturilor depuse de el pentru a-l obţine, a face ca forţele lui să servească voinţei *noastre,* a duce afirmarea voinţei noastre dincolo de

limitele formei sale vizibile, până la a-l nega pe celălalt, a face o nedreptate.' - Simpla posesiune a obiectului, atunci când nu este însoțită de nici o pregătire, de nici o măsură de precauție pentru a o conserva, constituie baza unui drept tot atât de puțin ca şi o simplă declarație a voinței de a se bucura singur de el. Când o familie a fost timp de o sută de ani singura care a vânat pe un anumit teritoriu, dar fără a face nimic pentru a-l îmbunătăți, dacă ar apărea un străin şi ar vrea să vâneze şi el pe acel teritoriu, ea nu ar putea să-i interzică acest lucru fără a comite o nedreptate morală. Astfel, pretinsul drept al primului venit, teorie care, pentru a vă răsplăti că v-ați bucurat de un obiect, vă mai acordă şi dreptul exclusiv de a vă bucura de el pe viitor, este, în morală, cu totul fără fundament. Celui care şi-ar permite acest lucru noul venit ar putea, cu mult mai multă dreptate, să-i replice: „Tocmai pentru că tu te-ar bucurat mult timp de ele se cuvine să-l cedezi acum altora". Când un lucru nu este susceptibil de nici o pregătire, nici de îmbunătățire, nici de protejare împotriva accidentelor, în privința lui nu există nici un drept moral de posesie exclusivă, sau, trebuie să presupunem că toți ceilalți oameni, în mod liber, se lipsesc de el, de exemplu în schimbul vreunui alt serviciu; dar mai întâi trebuie să existe o societate bazată pe o convenție, un stat. - Astfel instituit pe principii morale, dreptul de proprietate, prin chiar natura lui, conferă proprietarului o putere la fel de nelimitată asupra bunurilor sale ca aceea pe care deja o are asupra propriei sale persoane; ca urmare, el poate, prin donație sau vânzare, să-şi

Vedem că, pentru a fonda dreptul natura! de **proprietate,** nu este nevoie de a cerceta alte două principii juridice: dreptul fondat prin *posesie,* dreptul fondat prin *formarea* obiectului, acesta din urmă e suficient. însă cuvântul *formă* nu se potriveşte aici: sunt modalități de a avea grijă de un obiect decât aceea de a-i da o formă (n.a.)

1

transmită altora proprietatea; iar aceştia vor avea de acum încolo acelaşi drept moral asupra ei pe care 1-a avut el.
Să analizăm motivul general prin care se manifestă nedreptatea; ea are două forme, *violenţa* şi *viclenia;* în sens moral şi în esenţă, acestea sunt unul şi acelaşi lucru. Mai întâi, dacă fac o crimă, nu are importanţă că mă servesc de un pumnal sau de otravă; la fel şi în cazul oricărei leziuni corporale. In ce priveşte celelalte forme ale nedreptăţii, le putem reduce întotdeauna la un fapt capital; a înşela un om înseamnă a-l constrânge să nu-şi mai servească propria voinţă, ci pe a mea, să acţioneze după voinţa mea şi nu a lui. Dacă folosesc voinţa, îmi ating scopurile ajutându-mă de înlăturarea cauzelor fizice; dacă folosesc viclenia, mă ajut de înlănţuirea motivelor, ceea ce constituie însăşi legea cauzalităţii reflectată în inteligenţă; în acest scop, îi prezint voinţei sale *motive iluzorii,* astfel încât în momentul în care el crede că îşi urmează propria *sa* voinţă o urmează de fapt pe a mea. Dat fiind că mediul în care acţionează motivele este inteligenţa, trebuie de aceea să falsifice datele inteligenţei sale; şi aşa se iveşte *minciuna.* Scopul minciunii este întotdeauna acela de a acţiona asupra voinţei altuia, şi niciodată numai asupra spiritului său şi în el însuşi; dacă vrea să influenţeze spiritul, minciuna îl ia ca mijloc şi se serveşte de el pentru a determina voinţa. într-adevăr, minciuna mea porneşte din voinţa mea; ea are deci nevoie de un motiv; or, acest motiv nu poate fi decât acela de a face pe altul să vrea, şi nu de a acţiona numai asupra spiritului său, acest spirit neputând avea prin el însuşi nici o influenţă asupra voinţei *mele* şi nici, prin urmare, a o pune în mişcare, a acţiona asupra direcţiei ei; numai voinţa şi comportamentul altuia pot juca acest rol; în ce priveşte inteligenţa altuia, ea intervine în calculele mele mai târziu şi în mod indirect. Prin aceasta nu înţeleg numai minciunile inspirate de un interes evident, ci şi pe acelea spuse din pură răutate, căci există o răutate care se bucură de greşelile altora din cauza suferinţelor în care acestea îi aruncă. în fond, acesta este şi scopul lăudorăşeniei; ea căuta să câştige mai mult respect, să sporească stima faţă de noi şi prin aceasta să acţioneze mai mult sau mai puţin eficient asupra voinţei şi a comportamentului celuilalt. A nu spune pur şi simplu un adevăr, cu alte cuvinte a nu face o mărturisire, rlu constituie o nedreptate: dar tot ceea ce acreditează o minciună este o nedreptate. Cel care refuză să-i arate unui călător drumul cel bun nu îl îngălă, ci acela care îi arată un drum greşit. - După cum vedem din cele de mai sus, minciuna în ea însăşi este şi ea o nedreptate ca şi violenţa; căci ea îşi propune să extindă puterea voinţei mele asupra

altora, să afirme prin urmare voinţa mea cu preţul negării aceleia a lor: nici violenţa nu procedează altfel. - Dar minciuna cea mai desăvârşită este *violarea unui contract;* aici se află reunite, şi în forma cea mai evidentă, toate circumstanţele enumerate mai sus. într-adevăr, dacă ader la o înţelegere, consider că şi celălalt contractant îşi va ţine promisiunea şi tocmai acesta este motivul pentru care eu mi-o ţin pe a mea. Promisiunile noastre au fost pronunţate după ce ne-am gândit bine şi după toate regulile. Veridicitatea declaraţiilor făcute de o parte şi de cealaltă depinde, după ipoteză, de voinţa contractanţilor. Deci dacă celălalt nu-şi respectă promisiunea, înseamnă că el m-a înşelat şi. făcând să plutească în faţa privirilor mele umbre de motive, a atras voinţa mea pe calea care corespunde scopurilor sale, şi-a extins

puterea voinței lui asupra persoanei unui străin; nedreptatea este totală. Acesta este principiul care face *contractele* legitime şi valabile în morală.
Nedreptatea violentă nu *dezonorează* autorul ei în aceeaşi măsură ca nedreptatea perfidă: prima provine din forța fizică, atât de puternică încât se impune oamenilor, oricare ar fi circumstanțele; cea de a doua, dimpotrivă, merge pe căi ocolite, trădând astfel slăbiciune, ceea ce înjoseşte vinovatul atât în ființa sa fizică, precum şi în ființa sa morală. în plus, pentru mincinos şi pentru cel care înşală, nu există decât un mijloc de reuşită; acela ca, în momentul în care minte, să-şi manifeste dispreţul, dezgustul față de minciună; aşa poate fi obținută încrederea celuilalt, iar victoria sa este datorată faptului că i se acordă întreaga loialitate care îi lipseşte. - Dacă şarlatania, impostura, înşelătoria inspiră un asemnea dispreț, iată cauza: sinceritatea şi loialitatea formează o legătură care uneşte şi mai mult oamenii între ei, aceste fragmente ale unei voințe împrăştiate sub formă de multiplicitate, o unitate exterioară, cel puțin, şi prin aceasta menține în anumite limite efectele egoismului născut din această fragmentare. Impostura şi şarlatania rup această ultimă legătură, această legătură exterioară, şi deschid astfel un câmp nelimitat de acțiune efectelor egoismului.
Urmând cursul logic al ideilor noastre, am definit conținutul noțiunii de nedreptate; nedreptatea este caracteristica proprie acțiunii individului, care extinde afirmarea voinței manifestate de propriul său corp până la a nega voința manifestată de persoana altuia. De asemnea, şi cu ajutorul unor exemple foarte generale, am determinat punctul din care începe domeniul nedreptății; în acelaşi timp, am arătat, cu ajutorul câtorva defirtiții capitale, gradele esențiale ale

acesteia, de la cele mai înalte până la cele mai slabe. Din toate acestea rezultă că noțiunea de nedreptate este primordială şi pozitivă: contrariul sau, dreptatea, este secundar şi negativ. Să nu Infim în **considerați^** cu le, i deile.-inir-adevâr. nu a-ar vorbi niciodată despre **dreptate** dacă nu ar exista nedreptate. Noțiunea de dreptate nu conține decâi **negarea** nedreptății; ea corespunde oricărei acțiuni care nu este o **depăşire** a limitei sus-menționate şi care nu constă în a nega voința altuia pentru a o întări în noi. Deci această limită împarte, în ceea ce priveşte valoarea morală pură, aria de activitate posibilă în două părți **legate** între **ele;** aceea a acțiunilor nedrepte şi aceea a acțiunilor **drepte.** Când o acțiune nu cade sub incidența greşelii analizate mai sus, aceea de a pătrunde în domeniul în care se afirmă voința altuia, pentru a o nega, ea nu este nedreaptă. Astfel a refuza să-1 ajuți pe un nefericit copleşit de nevoi, a privi liniştit din mijlocul bogăției un om care moare de foame este o cruzime, un fapt diabolic chiar, dar nu o nedreptate; tot ce putem afirma cu deplină siguranță este faptul că o ființă în stare de o asemenea insensibilitate şi duritate este capabila de orice nedreptate, dacă dorințele îl împing la aceasta şi dacă nici un obstacol nu i s« iveşte în cale.

Dai zul în care noțiunea de dreptate, înțeleasă ca negare a nedrept :. se aplică cel mai bine şi acela din care fără îndoială ea a început să apară este acela în care o încercare de a face o nedreptate este respins de forță; această apărare nu poate fi la rândul ei o nedreptate, deci este dreptate: totuşi, la drept vorbind, luată în sine şi separat, şi ea este un act de violență şi ar putea fi considerată o nedreptate; însă motivul o justifică, adică o constituie în act de justiție şi de drept. Dacă un individ, în afirmarea voinței sale, merge atât de departe încât să impieteze asupra afirmării voinței care este proprie persoanei mele, dacă prin aceasta el o neagă, atunci când apar împotriva acestei acțiuni nu fac decât să-i neg negația; în ce mă priveşte, eu nu fac nimic mai mult decât să-mi-afirm voința pentru care corpul meu este prin natură şi esență forma vizibilă şi deja o expresie implicită. Prin urmare, în aceasta nu este nimic care să fie o *nedreptate;* cu alte cuvinte, este un *drept.* Ceea ce ar însemna să gândim aşa: am dreptul să neg o voință străină, opunându-i suma de forțe necesară pentru a o îndrepta; acest drept poate merge, lucrul este clar, până Ia distrugerea individului în care rezidă această voință; în acest caz, pentru a preveni pericolul care mă amenință, mă pot apăra împotriva atacurilor acestei forțe externe prin mijlocirea unei forțe suficient de mari pentru a ieşi învingător; şi, procedând astfel, nu

comit nici o nedreptate, sunt în dreptul meu. într-adevăr, în acest caz, eu rămân în ce priveşte în limitele unei pure afirmări a voinței melc. afirmare care face parte din chiar esența persoanei mele şi pentru care persoana mea nu este în **definitiv** decât o primă expresie; acestea sunt limitele în care se menține teatrul de luptă: aceasta nu încalcă deloc o sferă străină; ea nu este deci din partea mea decât negarea unei negații, adică o afirmație; în ea însăşi ea nu are nimic negativ. Deci eu pot, fără a ieşi din aria dreptului, să am grijă de salvarea voinței mele, aşa cum se manifestă.ea în corpul meu şi în folosirea forțelor mele fizice numai pentru conservarea corpului meu, fără a nega prin aceasta nici una dintre voințele străine care se mențin, şi ele în domeniul lor; pot să fac acest lucru, spun eu, obligând orice voință

străină care ar nega-o pe a mea să se abțină de la această negare; pe scurt, am, în limitele sus-menționate, un drept de constrângere. întotdeauna când am un drept de constrângere, un drept absolut de a-mi folosi forțele împotriva altuia, pot de asemenea, în funcție de împrejurări, să opun violenței celuilalt viclenia; prin aceasta nu voi comite o nedreptate; în consecință, posed un *drept de a minți,* în aceeaşi măsură în care am un drept de a constrânge. Să presupunem că un individ este oprit de nişte hoți de drumul mare; aceştia îl scotocesc prin buzunare; el le spune că nu are asupra lui nimic mai mult decât au găsit ei; el este pe deplin în dreptul său. De asemenea, dacă un hoț a intrat pe timp de noapte în casă şi dumneavoastră îl faceți, printr-o minciună, să intre în beci şi îl închideți acolo, sunteți în dreptul dumneavoastră. Un om este prins de nişte tâlhari, nişte berberi să spunem; el este dus în captivitate; pentru a-şi recăpăta libertatea, el nu poate recurge în mod deschis la forță; foloseşte viclenia şi îi ucide; este dreptul lui. - Din acelaşi motiv un jurământ smuls prin forța brutală pură şi simplă nu-l obligă să şi-l respecte pe cel care l-a făcut, victima acestui abuz de forță putea cu deplină dreptate «să scape de agresorul său ucigându-1; cu atât mai mult putea să scape de el înşelându-l. Vi s-a furat un bun şi nu puteți să-l recăpătați prin forță; dacă reuşiți să faceți acest lucru printr-o înşelătorie, nu veți fi comis o nedreptate. Şi chiar am dreptul, dacă hoțul joacă cu mine cu banii pe care mi i-a furat, să folosesc zaruri măsluite, ceea ce recâştig de la el nu este de fapt decât ceea ce este al meu. Pentru a nega toate acestea, ar trebui negată mai întâi legitimitatea stratagemelor folosite în război; căci, de fapt, acestea sunt tot atâtea minciuni, tot atâtea exemple care sprijină spusele reginei Cristina a Suediei: „Nu trebuie să dăm crezare vorbelor

J

oamenilor; iar actelor lor, putință." - Vedem prin aceasta cum limitele extreme ale dreptului ating pe acelea ale nedreptului! în plus, cred că nu mai este nevoie să arăt aici cât de mult se potriveşte această doctrină exact cu ceea ce am spus mai sus despre nelegimitatea minciunii în calitate de violență; de aici putem de asemenea să tragem concluzii care să ne facă să înțelegem teoriile atât de stranii ale minciunii oficioase.'

Din toate cele de mai sus rezultă că dreptatea şi nedreptatea sunt noțiuni pur şi simplu morale; altfel spus, ele nu au sens decât pentru cel care are în vedere activitatea umană privită în sine şi valoarea ei intimă. Acest sens se relevează de la sine conştiinței, şi iată cum: pe de o parte, actul nedreptății este însoțit de o durere interioară; această durere este simțământul, conştiința pe care o are cel care săvârşeşte o nedreptate a unui exces de putere în afirmarea voinței sale, afirmare care conduce la negarea a ceea ce serveşte de manifestare exterioară a unei alte voințe; pe de altă parte, această durere este şi conştiința pe care o are cel care face o nedreptate, el fiind, ca fenomen, distinct de victima lui, de a nu fi în fond decâtunul şi acelaşi lucru cu ea. Vom reveni asupra acestei analize a remuşcării, pentru a o adânci mai mult; dar nu a sosit încă momentul. în ce priveşte victima actului de nedreptate, ea este conştientă, ea simte cu durere că voința sa este negată, în măsura în care ea este exprimată prin corpul său şi prin ne\oile naturale pe care ea nu le poate satisface fără ajutorul forțelor acestui corp; ea ştie de asemenea că, fără a comite o nedreptate, poate respinge această negare, folosindu-se de orice mijloace în caz că nu are forța suficientă. Aceasta este semnificația pur morală a cuvintelor „drept" şi „nedreptate"; şi este singura pe care o au pentru oamenii priviți ca oameni, în afara oricărei calități de cetățeni. Ca urmare, aceasta este aceea care, chiar şi în starea naturală, în lipsa oricărei legi pozitive, rămâne; ea este aceea care constituie baza şi substanța a tot ceea ce se numeşte, *drept natural,* şi care mai bine ar fi numit drept moral; căci ceea ce îi este caracteristic este de a nu se extinde asupra a ceea ce acționează asupra noastră, a realității exterioare; domeniul său este acela al acțiunii noastre, aceia al acestei cunoştințe naturale a propriei noastre voințe, care ia naştere din exercitarea acțiunii noastre şi care se numeşte *conştiința morală;* în ce priveşte extinderea puterii sale în afară, asupra celorlalți indivizi, împiedicarea violenței să ia

Se va găsi o dezvoltare mai completă a teoriei dreptului, decât aceasta pe care v-ara propus-o aici, în memoriile mele asupra *Fundamentului moralei,* § 17 (n. a.)

locul dreptului, ea nu poate face întotdeauna aceste lucruri în starea naturală. în această stare, depinde de fiecare şi întotdeauna să nu se săvârşească nedreptatea; dar nu depinde de nimeni, în mod absolut, să nu fie suferită o nedreptate, aceasta depinde de forța exterioară cu care fiecare este înarmat. Aşadar, pe de o parte, conceptele de Drept şi de Nedrept au foarte bine o valoare în chiar starea naturală şi nu sunt nicidecum convenționale; dar în această stare, ele nu au decât valoare de concepte morale şi au legătură numai cu cunoştința pe care o posedă fiecare despre voința care rezidă în el. Pe scara formată din grade atât de numeroase şi atât de independente unele de altele pe care se înscriu afirmările mai mult sau mai puțin puternice ale voinței de a trăi în fiecare individ uman, aceste concepte reprezintă un punct

fix, asemănător cu zero de pe termometru, este punctul în care afirmarea voinței mele devine negarea voinței altuia, punctul în care ea îşi dă. printr-un act de nedreptate, măsura violenţei ei, şi în acelaşi timp măsura forţei cu care inteligenţa sa se leagă de principiul individuaţiei, căci acest principiu este forma însăşi a unei inteligenţe în întregime aservite voinţei. Acum, dacă lăsăm la o parte acest mod cu totul moral de a privi acțiunile umane, sau dacă îl negăm, atunci nimic nu este mai firesc decât să ne alăturăm lui Hobbes şi să considerăm dreptul şi nedreptul ca pe nişte noţiuni convenţionale, stabilite în mod arbitrar şi prin urmare lipsite de orice realitate în afara domeniului legilor pozitive. Celui care gândeşte astfel nu putem să-i punem în faţa ochilor, prin mijlocirea vreunei experienţe fizice, un lucru care să nu aparţină domeniului acestei experienţe. La fel stau lucrurile şi cu Hobbes de altfel; el este un empirist convins; el ne oferă o dovadă elocventă a acestui lucru în cartea sa *Despre principiile geometriei;* el neagă aici cu hotărâre orice matematică în sensul propriu al cuvântului; el susține cu încăpățânare că punctul are întindere, iar linia are lățime. Or, noi nu i-am putea arăta un punct fără întindere şi o linie fără lățime. Trebuie aşadar să renunțăm să-1 facem să vadă caracterul a priori al matematicii, precum şi cel al dreptului; căci el s-a declarat, o dată pentru totdeauna, insensibil la orice cunoştinţă non empirică.

Deci, teoria pură a dreptului este un capitol al moralei; în noi ea se referă numai la *a face* nu şi la *a suferi.* într-adevăr, numai *acţiunea* este expresia voinţei; numai pe aceasta o ia în consideraţie morala. *Suferinţa* nu este pentru ea decât un simplu accesoriu; dacă uneori îi acordă atenţie, o face din motive indirecte, de exemplu pentru a demonstra că un eveniment a cărui cauză unică este hotărârea mea de

a nu suporta o nedreptate nu constituie o nedreptate din partea mea. - Acest capitol, dacă l-am dezvolta, ar trebui să aibă ca obiect mai întâi determinarea cu precizie a limitelor pe care individul nu trebuie să Ic depăşească în afirmarea voinţei care are ca simbol obiectiv corpul său deoarece ar nega aceeaşi voinţă care se manifestă în alt individ; apoi el ar- mai avea ca obiect să determine care sunt acţiunile prin care se trece de aceste limite, altfel spus cele care sunt nedrepte şi împotriva cărora ne putem apăra fără a comite o nedreptate. Astfel, scopul acestui studiu va rămâne mereu acţiunea.
în domeniul experienţei exterioare, apare, în mod accidental, nedreptatea primită; aici se manifestă, cu o claritate deosebită fenomenul care este lupta voinţei de a trăi cu ea însăşi; iar această luptă are drept cauze multiplicitatea indivizilor şi egoismul, două lucruri care nu ar exista fără principiul individuaţiei, singura formă sub care poate fi reprezentată lumea în inteligenţa fiinţei individuale. Deja am văzut acest lucru mai sus; nu puţine dintre durerile inseparabile de viaţa umană îşi au izvorul în această luptă; un izvor nesecat, de altfel.
Or, toţi aceşti indivizi au o însuşire comună, raţiunea. Graţie ei, ei nu mai sunt reduşi, ca animalele, în a nu cunoaşte decât faptul izolat; ei se ridică la noţiunea abstractă a întregului şi la legătura părţilor întregului. Graţie ei, ei au reuşit să găsească repede originea durerilor de acest fel şi nu Ie-a trebuit mult timp pentru a întrevedea mijlocul prin care să le atenueze, să le suprime chiar pe cât posibil. Acest mijloc este sacrificiul comun, compensat de avantaje comune superioare sacrificiului. într-adevăr, dacă, atunci când se prezintă ocazia, egoismului individului îi face plăcere să comită o nedreptate, pe de altă parte bucuria sa are un corelativ inevitabil: nedreptatea comisă de unul nu poate să nu fie suferită de celălalt, iar suferinţa, pentru acesta din urmă, este foarte puternică. Dacă raţiunea începe să acţioneze, se ridică până la înţelegerea întregului, depăşeşte punctul de vedere în care se menţine individul şi din care nu se vede decât o latură a lucrurilor: dacă ea scapă o clipă dependenţei în care se aflã faţă de acest individ în care este încorporată, ea va vedea atunci că plecarea produsă în unul dintre indivizi de către actul de nedreptate este echilibrată, înlăturată de o suferinţă proporţional mai mare, ce se produce la celălalt. Ea vedea şi că, totul fiind lăsat la voia întâmplării, fiecare trebuie să se teamă că va avea mai puţine ocazii să guste plăcerea de a face nedreptate decât de a îndura amărăciunea, de a fi supus ei. Din toate acestea, Raţiunea trage concluzia că dacă vrem

mai întâi să micşorăm suma suferinţelor ce trebuie împărţită între indivizi, şi în modul cel mai uniform posibil, cel mai bun mijloc, singurul, este acela de a cruţa întreaga lume de neplăcerea nedreptăţii primite, iar pentru aceasta întreaga lume trebuie făcută să renunţe la plăcerea pe care o poate produce nedreptatea comisă. - Incet-încet, egoismul, condus de raţiune, procedând metodic şi depăşindu-şi punctul său de vedere insuficient, descoperă un mijloc şi îl perfecţionează prin retuşuri succesive; este vorba despre contractul social, legea. Această explicaţie a originii legii pe care o propun eu fusese deja îmbrăţişată de Platon în *Republica.* De altfel, nici nu există altă origine posibilă; esenţa legii, natura lucrurilor nu pot admite o alta. în nici o ţară, în nici o epocă, statul nu s-a putut

constitui altfel; tocmai acest mod de formare şi tocmai acest scop îi dau caracterul său de stat. Restul sunt accesorii; nu are importanţă dacă, la un popor sau altul situaţia anterioară a fost aceea a unei mulţimi de sălbatici independenţi între ei (starea anarhică), dacă ea a fost aceea a unei mulţimi de sclavi conduşi de cel mai despotic dintre ei (stat despotic). Nici într-un caz, nici în celălalt, nu există încă un stat, ceea ce îl face să apară este contractul încuviinţat de toţi; după cum apoi acest contract este mai mult sau mai puţin modificat de un amestec de elemente anarhice sau despotice, statul este mai mult sau mai puţin imperfect. Republicile tind către anarhie, monarhiile către despotism; regimul căii de mijloc, inventat pentru a evita aceste două neajunsuri, tinde spre conducerea de către facţiuni. Pentru a fonda un stat perfect, ar trebui început prin a pregăti fiinţe cărora natura lor le-ar permite să-şi sacrifice în întregime binele lor particular binelui public. între timp, ne apropiem deja de ţintă; acolo unde există o familie a cărei avere este inseparabil legată de aceea a ţării; astfel, ea nu poate, cel puţin în problemele importante, să-şi caute binele în afara binelui public. De aici provin forţa şi superioritatea monarhiei ereditare.
Dar dacă morala nu se referă decât la acţiunea dreaptă sau nedreaptă, dacă întregul său rol este acela de a trasa cuiva care a hotărât să nu comită nedreptăţi limitele în care el trebuie să-şi menţină acţiunile, cu totul altfel stau lucrurile în cazul teoriei statului. Ştiinţa statului, ştiinţa legislaţiei nu are în vedere decât victima nedreptăţii; în ce priveşte autorul, ea nu i-ar acorda atenţie dacă nu ar fi corelativul obligatoriu al victimei; pentru ea, actul de nedreptate nu este decât adversarul împotriva căruia îşi desfăşoară acţiunile; tocmai în această calitate el devine obiectivul său. Dacă am putea concepe o nedreptate

comisă care să nu aibă drept corelativ o nedreptate suferită, în mod logic statul nu artrebur să o condamne. - De asemenea, pentru morală, obiectul care trebuie luat în consideraţie este voinţa, intenţia; pentru ea numai aceasta este ceva real; după ea, voinţa foarte decisă de a comite nedreptatea, chiar dacă este oprită şi făcută să dispară, dacă acest lucru se întâmplă numai ca urmare a unei puteri exterioare, este întru totul echivalentă cu nedreptatea înfăptuită; de pe înalta poziţie de judecător ce o are, morala îl condamnă pe cel care a conceput-o ca fiind o fiinţă nedreaptă. Dimpotrivă, statul nu se preocupă de voinţă şi nici de intenţie în ea însăşi; el nu are de-a face decât cu faptul (fie împlinit, fte încercat) şi îl analizează la celălalt termen al corelaţiei, la victimă; aşadar pentru el real este numai faptul, evenimentul. Dacă uneori el se interesează de intenţie, de scop, o face numai pentru a explica semnificaţia faptului. De aceea, statul nu ne interzice să nutrim faţă de un om intenţii permanente de asasinat, de otrăvire, având în vedere că teama de sabie şi de roata de supliciu este mereu prezentă în noi şi ne opreşte să trecem la fapte. Statul nu are nici iraţionala pretenţie de a distruge înclinaţia oamenilor spre nedreptate, nici relele intenţii; el se mărgineşte la a pune, alături de orice tentaţie posibilă, care ne poate duce la comiterea unei nedreptăţi, un motiv şi mai puternic, capabil să ne determine să nu o facem; iar acest al doilea motiv este o pedeapsă inevitabilă, de aceea codul penal nu este decât o culegere, cât se poate de completă, de contramotive destinate să prevină toate acţiunile vinovate care au putut fi prevăzute; numai că acţiunea şi contramotivul sunt exprimate în termeni abstracţi; fiecare trebuie, când se iveşte ocazia, să le explice în mod concret. Pentru aceasta, teoria statului, sau teoria legilor, va împrumuta de la morală unul dintre capitolele sale, şi anume cel care tratează despre drept, în care sunt date definiţiile Dreptului şi Nedreptului luate în ele însele şi în care sunt apoi şi pe calea consecinţelor trasate graniţele precise care le despart pe unul de celălalt; numai că ea nu le va împrumuta decât pentru a se folosi de opusul lor; peste tot unde morala stabileşte graniţe care nu trebuie trecute, dacă nu vrem să comitem o nedreptate, ea va privi aceleaşi graniţe dintr-un punct de vedere opus; ea va vedea în acestea graniţele pe care nu trebuie lăsaţi să le treacă ceilalţi, dacă nu vrem să fim supuşi din partea lor la nedreptăţi şi prin urmare avem dreptul să interzicem orice depăşire a graniţelor. Deci ea nu priveşte aceste limite decât din partea în care se află cel care poate fi numit victima eventuală şi ea se preocupă să le întărească pe dinăuntru. Istoricul a fost numit în mod ingenios un

profet pe dos; ei bine, la fel l-am putea numi pe teoreticianul dreptului un moralist pe dos; atunci, teoria dreptului, în sensul propriu al cuvintelor, teoria drepturilor pe care fiecare şi le poate aroga, ar fi morala pe dos; ea ar fi aşa cel puţin pentru unul dintre capitolele moralei, şi anume acela în care sunt expuse drepturile care nu trebuie încălcate în nici un fel. Astfel, noţiunea de nedrept, precum şi aceea de negare a dreptului pe care nedreptul o conţine, noţiune care este de ordin moral prin origine, devine juridică; punctul său de plecare se învârte în jurul lui însuşi şi se orientează spre latura pasivă în loc să rămână orientat spre latura activă; deci această noţiune operează o conversie.

Acesta este - fără a mai vorbi de doctrina dreptului după Kant, în

care construirea statului se deduce din imperativul categoric şi devine o datorie morală, ceea ce este o gravă eroare - acesta este motivul care până în vremurile din urmă a dat naştere unor doctrine stranii, precum aceea că statul este un mijloc de a ne ridica la moralitate, că el se naşte dintr-o aspiraţie spre virtute, că prin urmare el este în întregime îndreptat împotriva egoismului. De parcă intenţia intimă, în care rezidă moralitatea sau imoralitatea, de parcă voinţa, libertatea veşnică, s-ar lăsa modificate de o acţiune exterioară, s-ar lăsa denaturate! O teorie nu mai puţin greşită este şi aceea care face din stat condiţia libertăţii în sensul moral al cuvântului şi, prin aceasta, a moralităţii; pe când în realitate libertatea este dincolo de lumea fenomenelor şi cu atât mai mult dincolo de domeniul instituţiilor omeneşti. Nici pe departe, am văzut deja acest lucru, statul nu este îndreptat împotriva egoismului, în sensul general şi absolut al cuvântului; dimpotrivă, tocmai din egoism ia naştere statul, dar dintr-un egoism bine înţeles, dintr-un egoism care se ridică deasupra punctului de vedere individual până la a cuprinde ansamblul indivizilor şi care într-un cuvânt ilustrează rezultanta egoismului comun nouă tuturor; servirea acestui egoism este singura raţiune de a fi a statului, dat fiind totodată - ipoteza cu totul legitimă - că nu trebuie să ne aşteptăm din partea oamenilor la o moralitate pură, la o respectare a dreptului inspirată de motive în întregime morale; altfel, de altminteri, statul ar fi un lucru superfluu. Aşadar, statul nu vizează nicidecum egoismul, ci numai consecinţele funeste ale egoismului; căci, datorită multiplicităţii indivizilor, care toţi sunt egoişti, pot apărea asemenea consecinţe şi fiecare este în pericol de a suferi de pe urma lor în bunăstarea sa; tocmai această bunăstare o are în vedere statul. De aceea, Aristotel spune deja *{Politica,* III)

TeXoq |u.ev ot>v tioăskx; to et> ţ/pv tcuto 5e ecm xo ^v e\j8ai|iovot)q %ai x^oc^co<^5- *{„Scopul cetăţii este acela de a face cetăţenii să trăiască bine; or, a trăi bine înseamnă a trăi o viaţă fericită şi frumoasă").* Şi Hobbes a subliniat, într-o analiză exactă şi excelentă, că aceasta este originea, acesta este scopul oricărei ordini publice: *Salus publica prima lex esto* (Prima dintre legi să fie binele public.) - Dacă statul îşi atinge în întregime scopul, iluzia pe care o va produce va fi la fel ca aceea că moralitatea perfectă este peste tot stăpână asupra intenţiilor. Dar în ce priveşte fondul, originea acestor două aparenţe similare sunt mai opuse decât orice. într-adevăr, sub influenţa moralei, nimeni nu ar vrea să facă nedreptate; în statul perfect, nimeni nu ar vrea să o suporte, toate mijloacele potrivite ar fi ajustate la perfecţie în vederea acestui scop. Aşa se face că o aceeaşi linie poate fi trasată mergând în două direcţii opuse; aşa se face că un animal feroce, dacă i se pune botniţă, este la fel de inofensiv ca un ierbivor. - Dar statul nu poate să meargă şi mai departe; el nu ne poate oferi o aparenţă analogă a ceea ce ar rezulta dintr-o manifestare reciprocă universală de bunăvoinţă şi afecţiune. într-adevăr, am arătat-o deja, statul, prin chiar natura sa, nu ar putea, să condamne o acţiune nedreaptă care nu ar avea ca pandant nici o nedreptate suferită; dacă el respinge orice act de nedreptate, o face pentru că pur şi simplu un asemenea caz este imposibil. Ei bine, în sens invers, ocupat cum este de binele tuturor, el ar încerca să facă în aşa fel încât fiecare să primească de la toţi semne de bunăvoinţă şi dovezi de generozitate; dar ar trebui pentru aceasta ca prima condiţie să nu fie consumul unei cantităţi echivalente a acestor mărturii; căci în această relaţie, fiecare cetăţean ar vrea rolul pasiv, şi nici unul rolul activ şi nu există nici o raţiune de a pune mai degrabă pe unul dec^ât pe celălalt să joace acest din urmă rol. Şi iată cum se face că oamenilor nu li se poate impune nimic care să nu fie negativ, şi acesta este caracterul dreptului; în ceea ce priveşte pozitivul, în ceea ce priveşte ce se numeşte datorie de caritate, datorii imperfecte, nici nu trebuie să ne gândim la ele.

Politica, după cum am spus, ia de la morală teoria sa pura a dreptului, cu alte cuvinte teoria sa despre esenţă şi limitele dreptului şi nedreptului; apoi se serveşte de ea pentru scopurile sale proprii, scopuri străine moralei; ea ia contrariul acestei teorii şi pe această bază îşi clădeşte legislaţia pozitivă, inclusiv adăpostul destinat să *o* apere; pe scurt, ea clădeşte statul. Politica nu este deci decât doctrina morală pură a dreptului răsturnată. Putem face această operaţie ţinând

seama de mediul şi de interesele unui popor determinat. în orice caz, legislaţia, în tot ce are ea esenţial, trebuie să fie dedusă din doctrina miră a dreptului, fiecare dintre preceptele sale să-şi găsească justificarea în această doctrină, dacă vrem ca legislaţia să constituie un adevărat drept pozitiv, iar statul o asociaţie juridică, un stat în adevăratul sens al cuvântului, adică un organism recunoscut conform moralei, pentru că el nu are nimic imoral. Altfel, legislaţia pozitivă nu este nimic altceva decât instituirea unei *nedreptăţi pozitive* şi nu este decât o nedreptate impusă şi recunoscută public. Aşa stau lucrurile în cazul oricărui stat despotic; de asemenea/aceasta este caracteristică majorităţii imperiilor musulmane, precum şi a unor părţi integrante

ale diferitelor regimuri: iobăgia, corvoada etc. - Doctrina pură a dreptului, dreptul natural, sau, mai bine spus, dreptul moral, se află, răsturnată, dar întotdeauna ea însăşi, la baza oricărei legislaţii juridice, exact la fel cum matematica pură este la baza matematicilor aplicate. Punctele cele mai importante ale acestei doctrine, pe care filosofia trebuie să o constituie pentru a servi politicii, sunt următoarele:

1. Explicarea noţiunilor de drept şi nedrept, în ce priveşte originea şi în ce priveşte sensul lor intim şi propriu, şi în sfârşit în ce priveşte folosirea şi locul lor în morală;
2. Deducerea dreptului de proprietate;
3. Deducerea principiului moral al valorii contractelor; baza morală a contractului social depinde de aceasta;
4. Explicarea apariţiei şi a destinaţiei statului; explicarea raportului acestei destinaţii cu morala şi a necesităţii care rezultă de aici de a transpune, după inversare, doctrina morală a dreptului în politică.
5. Deducerea dreptului de a pedepsi.

Restul doctrinei dreptului nu este decât o aplicaţie a principiilor enumerate mai sus; ea nu face decât să precizeze mai bine limitele dreptului şi nedreptului, pentru toate împrejurările vieţii; aceste "nprejurări trebuie să fie grupate şi clasate; de aici, un anumit număr de capitole şi de titluri. în toate aceste chestiuni secundare, diverşii autori care tratează despre morala pură se înţeleg destul de bine; turnai în privinţa principiilor părerile lor diferă, pentru că principiile depind întotdeauna de vreun sistem filosofic particular. în ce ne Priveşte, din cele cinci puncte enumerate mai sus noi am tratat patru, lr>tre care trei le-am tratat cum se cuvine, în termeni concişi, şi

generali, dar cu precizie şi limpezime; ne mai rămâne să tratăm, în acelaşi mod, despre dreptul de a pedepsi.

Kant a afirmat că în afara statului nu există drept de proprietate perfect; este o eroare profundă. Din toate deducţiile noastre precedente rezultă că, chiar şi în stare naturală, proprietatea există, însoţită de un drept perfect, dreptul natural, adică moral, care nu poate fi încălcat fără a se comite o nedreptate şi care poate fi dimpotrivă apărat fără a comite o nedreptate până la capăt. în schimb este sigur că în afara statului nu există dreptul de a pedepsi. Nu există drept de a pedepsi decât atunci când este bazat pe legea pozitivă; ea este aceea care, pentru a preveni depăşirea graniţelor, a fixat o pedeapsă destinată să-1 ameninţe pe cel care ar fi tentat şi să joace în rolul unui motiv capabil să ţină în şah toate motivele tentaţiei. Trebuie să privim această lege pozitivă ca sancţionată şi recunoscută de către toţi cetăţenii statului. Ea are deci drept bază un contract comun, pe care toţi s-au obligat să-1 respecte în orice ocazie, fie că este vorba de a impune pedeapsa sau de a o primi; ca urmare, suntem în drept să cerem unui cetăţean să accepte pedeapsa. După cum se vede, scopul imediat al pedepsei, privit într-un caz dat, este îndeplinirea acestui contract care se numeşte legea. Or, legea, ea, nu poate avea decât un scop: acela de a-1 îndepărta pe fiecare, prin teamă, de orice încălcare a dreptului altuia; căci tocmai pentru a fi la adăpost de orice agresiune nedreaptă fiecare dintre contactanţi s-a alăturat celorlalţi în cadrul statului, a renunţat la orice acţiune nedreaptă şi a consimţit să se supună obligaţiilor pe care le cere existenţa statului. Legea şi înfăptuirea legii, cu alte cuvinte pedeapsa, au deci în principal în vedere viitorul, şi nicidecum trecutul. Iată ce deosebeşte pedeapsa de răzbunare, care îşi ia motivele din anumite fapte împlinite, adică din trecut. A-1 lovi pe cel care comite o nedreptate făcându-1 să sufere,, fără a urmări prin aceasta un rezultat viitor, înseamnă răzbunare; şi ea nu poate avea decât un scop: să-şi ofere spectacolul suferinţei altuia, să-şi spună că el este cauza acesteia şi să se simtă prin aceasta consolat pentru suferinţa sa proprie. Este o pură răutate, o pura cruzime; pentru asemnea acte morala nu are justificare. Nedreptatea pe care mi-a făcut-o cineva nu mă autorizează să-i fac una la fel altuia. A face răul pentru rău, fără a căuta să vezi mai departe, nu se poate justifica nici prin motive morale, nici prin orice alt motiv raţional; iar legea talionului, luată ca principiu unic şi suprem a dreptului de a pedepsi, nu este decât un non sens. De aceea, atunci când Kant, teoretizând pedeapsa, spune că este vorba doar de <■

nedepsi pentru a pedepsi, el se situează pe poziţia opusa adevărului şi spusele sale nu au nici o bază. Ceea ce nu împiedică faptul ca doctrina sa să apară încă frecvent în scrierile multor teoreticieni,, printre diversele fraze frumoase, care în fond nu sunt decât un pur talmeş-balmeş; ca, de exemplu: prin pedeapsă greşeala este răscumpărată, neutralizată, ştearsă etc.

în realitate nici un om nu are calitatea de a se erija în judecător şi în pedepsitor, în sensul pur moral al cuvintelor, nici de a pedepsi, prin durerile pe care le-ar provoca, faptele rele ale altcuiva, pentru a le impune ispăşirea. Aceasta ar fi una dintre cele mai exagerate manifestări ale încrederii în sine; chiar şi în biblie scrie: „Răzbunarea este a mea, spune Domnul, şi îmi asum răspunderea de a pedepsi." în

schimb, omul are dreptul să vegheze asupra binelui societății; or, pentru aceasta, trebuie înlăturate toate acțiunile cuprinse sub numele de criminale şi prin urmare prevenite opunându-le motive contrare, care sunt amenințările legii penale. Aceste amenințări, pe de altă-parte, nu pot acționa decât dacă, în cazurile pe care nu le-au putut împiedica să se producă, sunt transpuse în fapte. Astfel, scopul pedepsei, sau mai exact al legii penale, nu este decât de a preveni greşeala prin frică; şi acesta este un fapt larg recunoscut. Este chiar un adevăr evident în sine, astfel încât în Anglia îl regăsim într-o veche expresie de acuzare *(indictmenf)* care este încă folosită în procesele de crimă de către avocatul coroanei; iată finalul acesteia: *If this be proved, you, the said N.N., ought to be punished with pains oflaw, to deter others from the like crimes, in nil time coming* („Dacă toate acestea sunt dovedite, dumneavoastră, numitul cutare, veți putea fi pedepsit după rigoarea legii, pentru a-i împiedica pe ceilalți să comită aceeaşi crimă, pe viitor."). Când un prinț este tentat să ierte un criminal pedepsit pe drept, ce obiecție îi aduce ministrul său? Aceea că aceeaşi crimă nu va întârzia să fie comisă din nou. - Tocmai grija față de viitor este elementul care deosebeşte pedepsirea de răzbunare; [la]r pedepsirea nu poate avea acest semn distinctiv decât dacă este cerută în virtutea unei legi, căci atunci ea capătă caracterul de inevitabilă, apare ca inseparabilă de toate cazurile asemănătoare din [v]"tor, conferă astfel legii o putere înfricoşătoare; iar aceasta îşi atinge [Sco]pul. - Un kantian nu ar întârzia să obiecteze că, aşa stând lucrurile, [V|]novatul pedepsit este tratat „ca un simplu *mijloc".* Dar această P[ro]poziție, repetată la nesfârşit de către kantieni, care spune că „omul •"ebuie tratat întotdeauna ca scop în sine, şi niciodată ca mijloc", [e]geaba sună frumos la ureche, degeaba place celor care preferă

definițiile pentru a nu fi siliți să gândească mai mult, căci dacă privim cu puțină atenție, vedem că ea este doar o afirmație foart vagă, foarte imprecisă, nereuşind decât pe o lungă cale ocolită să spună ce vrea să spună; în momentul în care vrem să o aplicăm pentru fiecare caz trebuie o explicație, adăugiri şi modificări speciale- iar în forma sa generală, ea este cu totul insuficientă, destul de goală de sens şi pe deasupra şi ipotetică. în orice caz, atunci când un ucigaş este condamnat la pedeapsa cu moartea el este un individ care trebuie tratat ca simplu mijloc; şi pe bună dreptate. într-adevăr, el pune în pericol securitatea publică, care este scopul suprem al statului; dacă legea nu ar fi aplicată în cazul lui, această securitate ar fi chiar distrusă; el, viața lui, persoana lui, trebuie deci să servească drept mijloc pentru împlinirea legii şi restabilirea securității publice; el este redus la acest rol în modul cel mai drept din lume, pentru punerea în aplicare a contractului social, la care şi-a dat consințământul deoarece el era cetățean, şi prin care, pentru a obține securitatea vieții sale, a libertății sale, a bunurilor sale, el a depus ca garanție, pentru securitatea celorlalți, bunurile sale, libertatea şi viața sa. Acum garanția este pierdută, el trebuie să se supună.

Teoria pedepsei, aşa cum am prezentat-o, aşa cum apare ea unei rațiuni sănătoase la o primă privire, nu poate fi, în ceea ce are ea capital, nimic mai puțin decât o descoperire; numai că ea a fost parcă înăbuşită de greşeli comise în ultima vreme şi trebuia să fie readusă la lumină. în esență, ea se găseşte deja cuprinsă în ceea ce spune Puffendorf despre acelaşi subiect *{De officio hominis et civis,* cartea II, cap. XIII). în zilele noastre, Feuerbach a susținut în mod strălucit această teză. Mai mult, ea se întâlneşte deja la filosofii antichității. PI aton o expune în mod clar în *Protagoras* (Ed. des Deux-Ponts, pag. 114), în *Gorgias* (pag. 168), în sfârşit în cartea a IX din Legile (pag. 165). Seneca formulează în câteva cuvinte gândirea lui Platou şi toate teoriile despre pedeapsă, spunând: *„Nemo prudens punit, qwa peccatum este; sed ne peccetur* („Când eşti înțelept, nu pedepseşti pentru că o greşeală a fost comisă, ci pentru ca aceasta să nu mai fie comisă".) *[De ira,* I, 16].

Acesta este aşadar statul, aşa cum ne-am obişnuit să-l cunoaştem- statul este un mijloc de care se serveşte egoismul luminat de rațiune' pentru a îndepărta efectele funeste pe care le produce şi care s-ai întoarce împotriva lui; în stat, fiecare urmăreşte binele tuturor pentru că fiecare ştie că propriul său bine este cuprins în acesta. Dacă stătu ar putea să-şi atingă în totalitate scopul, atunci, dispunând de fo'țe

ane, reunite sub legea sa, el ar putea să se servească de acestea tru a îndrepta din ce în ce mai mult în folosul omului restul naturii astfel, eliminând din lume răul sub toate formele sale, ar reuşi să ne f că un î'nut ^e vis' sau ceva asemănător. Numai că, pe de o parte, -tatu 1 a rămas întotdeauna departe de acest scop; în plus, dacă l-ar tinge, am vedea că persistă o mulțime nenumărată de rele, nseparabile de viață; în sfârşit, chiar dacă aceste rele ar dispărea, tot mai rămâne unul dintre ele; este vorba despre plictis, care ar lua foarte repede locul lăsat liber de celelalte; aşa încât durerea nu şi-ar pierde nici una dintre pozițiile sale. Şi asta nu e totul; discordia dintre oameni nu ar putea fi în întregime înlăturată de către stat; dacă

acesteia i se suprimă principalele câmpuri de acțiune, ea se va îndrepta spre micile certuri privind amănuntele. Mai mult, chiar dacă este scoasă din domeniul statului, se năpusteşte în afară; nu vor mai fi conflicte individuale, deoarece guvernarea a alungat-o; dar conflictele vor reveni din afară, sub formă de războaie între popoare; iar discordia va cere en gros şi într-o singură plată, ca o datorie acumulată, tributul sângeros pe care am crede că i l-am refuzat printr-o guvernare înțeleaptă. Şi apoi, în sfârşit, să presupunem că toate aceste rele, grație unei înțelepciuni care ar fi rodul experienței acumulate de mai multe generații, au fost învinse şi eliminate, dar atunci, ca rezultat ultim, am avea un exces de populație stânjenind întrega planetă, iar relele îngrozitoare care ar renaşte ca urmare a acestei situații abia dacă ar putea fi concepute de o imaginație îndrăzneață.

§63

Am analizat justiția temporală, aceea care se aflâ în sânul statului; am văzut-o dând recompense şi pedepsind şi am înțeles că dacă, în această funcție, ea nu ar privi spre viitor, nu ar fi o justificare, fără gândul la viitor, orice pedeapsă aplicată pentru o greşeală ar fi nejustificabilă, nefăcând decât să adauge pur şi simplu o a doua ^fericire la prima; ceea ce este un non sens şi o prostie fără nici un efect. Dar în ce priveşte justiția eternă, lucrurile stau cu totul altfel; "eJa am dat o idee asupra acestui fapt; ea este aceea care guvernează nu statul, ci universul; ea nu depinde de instituțiile omeneşti, ea nu este supusă întâmplării şi nici greşelii; ea nu este nesigură, ezitantă şi '"stabilă; ea este infailibilă, invariabilă şi sigură. - Noțiunea de Pedeapsă implică deja ideea de timp; de aceea justiția eternă nu poate 1 nicidecum o justiție care pedepseşte; ea nu poate acorda răgazuri,

nu poate fixa termene; ea nu poate, resemnându-se să compenseze prin mijlocirea unui timp necesar, fapta rea printr-o consecinţă neplăcută, să se supună timpului pentru a exista. în cazul de faţă pedeapsa trebuie să fie atât de strâns legată de greşeală încât ambele să facă un întreg unic.
8av *xahxxfwiai* eiq Oaxnx;
riiepoiai, *xaneix ev* Aioq SeA/coi) xţ
TpOMpew TIV ama, Zr|V(x 5 eicopcavxa viv
GVTITOK; 8i%a^eiv;oi)8 o *naq* av oDpavoq
Aioţ ypcapovTOc; 7rr|q ppoxcov ajxapxiac;
•E\|/apaeaeiev oi)S exewoţ av
rieirceiv exoccreco ^riniav *dkX* r) ^i
EvT0tt)8a *nov* axiv eyyix;, ei Povtaa6 opav.
(Eurip., ap. Stob. Ecl, I, c. Iv) (1)
(Credeţi că faptele nedrepte se înalţă la lăcaşul zeilor
Puritate pe aripi, şi că acolo la Jupiter pe tăbliţe
Cineva le scrie, după care Jupiter văzându-le
Face dreptate printre muritori? Dar nici chiar cerul întreg;
Dacă Jupiter ar scrie greşelile celor vii,
Nu ar ajunge, şi nici Zeus însuşi nu ar reuşi nici să citească
Nici să împartă pedepsele. Haideţi, Dreptatea
E undeva pe-aproape: doar deschideţi ochii).
Această dreptate eternă există cu adevărat, ea este în esenţa universului; este ceea ce rezultă din întreaga noastră gândirea aşa cum am expus-o până acum şi cine o va fi urmărit este clarificat în acaestă privinţă.
Manifestarea, expresia obiectivă a universalei voinţe de a trăi este lumea, lumea cu toate diviziunile sale, cu toate formele sale de existenţă. Existenţa însăşi şi genul de existenţă, aceea a ansamblului şi aceea a fiecărei părţi, nu-şi are rădăcina decât în voinţă. Ea este liberă, ea este atotputernică. în fiecare lucru, voinţa apare, cu determinarea pe care şi-o dă ea însăşi, în ea însăşi şi în afara timpului- Lumea nu este decât oglinda sa; toate piedicile, toate suferinţele, toate durerile pe care le conţine aceasta nu sunt decât o traducere a ceea ce vrea ea, nu sunt decât ceea ce vrea ea. Existenţa este deci distribuita după cea mai riguroasă dreptate între fiinţe; dar existenţa înseamnă

nentru fiecare existenţa specifică speţei sale şi individului său particular, ambele luate ca atare, în împrejurările date, în cadrul lumii ca atare, guvernate de întâmplare şi de greşeală, supusă legii timpului, pjeritoare, suferind neîncetat. Mai mult încă; toate obstacolele pe care fiecare le întâlneşte, toate acelea pe care le-ar putea întâlni nu sunt puse în calea lui decât pe bună dreptate. Căci voinţa universală este voinţa sa; şi dacă lumea este într-un fel sau altul, este pentru că voinţa a vrut să fie aşa. Atunci asupra cui trebuie să cadă responsabilitatea existenţei lumii şi a organizării sale? Numai asupra ei, şi nu a altcuiva; căci cum şi-ar fi putut-o asuma altcineva? Vreţi să ştiţi ce înseamnă, în. sensul moral al cuvântului, oamenii, luaţi în.general şi în ansamblu? Examinaţi destinul lor, în ansamblu şi în general. Iar acest destin iată care este: nevoie, nenorocire, lamentări, durere, moarte. Dreptatea eternă veghează; dacă, luaţi la un loc, ei nu ar însemna atât de puţin, media destinului lor nu ar fi atât de îngrozitoare. Acesta este sensul în care putem spune: tribunalul universului este universul

însuşi. Dacă ar fi posibil să punem într-o balanţă, pe un taler toate suferinţele lumii, iar pe celălalt toate greşelile lumii, acul balanţei ar rămâne perpendicular, fix.

Este foarte adevărat că, pentru ochii inteligenţei, aşa cum este ea în individ, supusă în slujba voinţei; lumea nu se arată sub aceeaşi înfăţişare decât atunci când sfârşeşte a se revela cercetătorului, care recunoaşte în ea forma obiectivă a voinţei unice şi indivizibile, cu care se simte el însuşi identic. Nu, lumea întinde în faţa individului obişnuit valul Myei, despre care vorbesc hinduşii; ceea ce i se arată lui, în locul lucrului în sine, este doar fenomenul, condiţionat de timp Şi de spaţiu, de principiul individuaţiei şi de alte forme ale principiului raţiunii suficiente. Iar cu această inteligenţă astfel limitată, el nu vede esenţa lucrurilor, care este una singură; el îi vede aparenţele, distincte, divizate, nenumărate, uluitor de variate, opuse chiar. El ia bucuria drept o realitate, iar durerea - o alta; el vede într-un om călău şi un ucigaş, în altul un pacient şi o victimă; el pune crima într-un loc şi suferinţa în altul. îl vede pe unul trăind în veselie, abundenţă şi plăceri, în timp ce la uşă altul moare chinuit de nevoie şi de frig. Atunci el întreba: Dar unde este echitatea? Şi el însuşi, în această înflăcărare de a voi, care este substanţa şi fiinţa sa, se va năpusti asupra bucuriilor şi plăcerilor vieţii; el se va agăţa de ele cu toate puterile sale; şi nu va şti că în acest act al voinţei sale, ceea ce la5 ceea ce îşi leagă de propria fiinţă sunt durerile şi suferinţele e*istenţei, obiectul însuşi al groazei sale. El vede răul, el vede

răutatea în lume; dar cât de departe este el de a vedea că acestea sunt două fațete diferite, şi nimic mai mult, în care apare universala voință de a trăi! El Ie crede foarte distincte, sau mai degrabă chiar opuse, şj adesea el cheamă în ajutor răutatea, provoacă suferința altuia, pentru a-şi cruța de suferință propriul său individ; cât de supus este el principiului individuației! Şi cum se lasă înşelat de valul Mayei! . Astfel, pe marea mânioasă, când, spumegând şi vuind, ea înalță şi coboară în adâncuri munți de apă, marinarul îşi încredințează viața fragilei sale bărci; la fel, în mijlocul unui ocean de dureri, se aşează liniştit omul aflat încă în starea de individ; el se abandonează şi are încredere în principiul individuației; adică în înfățişarea pe care o iau lucrurile în ochii individului, înfățişarea fenomenului. Universul nemărginit, plin de o inepuizabilă durere, cu trecutul său infinit, cu viitorul său infinit, nu este nimic pentru el. Nu crede în el mai mult decât într-un basm. Per,soana, această persoană care piere cu încetul, existența sa din prezent, acest punct fără întindere, plăcerea lui de moment, acestea constituie singura realitate care există pentru el, tocmai pentru a le salva el face totul, până în momentul în care o noțiune mai adevărată despre lucruri îi va deschide ochii. Până atunci, trebuie să coborâm în adâncurile ultime ale conştiinței sale pentru a găsi acolo ideea, abia perceptibilă, că toate acestea nu-i sunt chiar atât de străine, că între rest şi el există legături pe care principiul individuației nu le poate desface. Aici este originea acestui sentiment, atât de irezistibil, atât de natural omului (şi poate şi celor mai inteligente dintre animale), această groază care ne cuprinde dintr-o dată când, din întâmplare, greşim în folosirea principiului individuației, iar principiului rațiunii suficiente, sub una dintre formele sale, pare a suferi o excepție; de exemplu, dacă vreo schimbare pare să se producă fără cauză, dacă ni se pare că un mort revine la viață, că trecutul sau viitorul devin prezent ori ceea ce este departe se află aproape. Ceea ce ne provoacă în aceste ocazii o atât de mare groază este faptul că ne îndoim deodată de aceste forme care sunt condițiile cunoaşterii fenomenului şi care, numai ele, stabilesc o-deosebire între individul nostru şi restul lumii. Dar această deosebire nu este adevărată decât pentru fenomen şi nu pentru lucrul în sine; tocmai pe acest lucru se sprijină existența unei justiții eterne. - 1° realitate, orice fericire temporală este clădită pe aceeaşi temelie; orice înțelepciune omenească se sprijină pe acelaşi teren, un teren minat-înțelepciunea apără persoana împotriva loviturilor soartei; norocul '■ oferă plăceri; dar persoana însăşi nu este decât o aparență; ceea ce *o*

face să apară distinctă de ceilalți indivizi, la adăpost de durerile care îi lovesc, este această formă de totală aparență, principiul indivizației. Adevărul şi fondul lucrurilor îl constituie faptul că fiecare trebuie să considere ca fiind ale sale toate durerile universului, ca reale pe toate acelea care sunt chiar şi numai posibile, atâta timp cât poartă în el voința fermă de a trăi, atâta timp cât îşi pune toate forțele în slujba afirmării vieții. Când inteligența trece dincolo de acest val al principiului individuației, atunci ea înțelege mai bine ce înseamnă o viață fericită condiționată de timp, ca dar al norocului sau ca răsplată a priceperii, şi care se scurge în mijlocul unei infinități de existențe dureroase: visul unui cerşetor care se crede rege; dar va veni şi momentul trezirii, iar visătorul îşi va da seama că între suferințele vieții sale reale şi el nu era decât o perdea de iluzie.

Pentru o inteligență care nu pășește decât pe urmele principiului rațiunii suficiente şi care este prizonieră a principiului individuației, justiția eternă nu este sesizabilă: ori nu-i acordă atenție, ori o desfigurează cu ficțiunile sale. Ea vede că omul rău, după ce a comis nelegiuri şi crime de tot felul, trăieşte în bucurie şi părăseşte viața fără a fi fost lovit., Ea îl vede pe omul oprimat ducându-şi până la capăt o viață plină de suferințe fără a întâlni în calea sa un răzbunător, un justițiar. Pentru a concepe, pentru a înțelege justiția eternă, trebuie să lăsăm la o parte firul conducător al principiului rațiunii suficiente, să ne înălțăm deasupra acestei cunoaşteri care se leagă cu totul de particular, să ne ridicăm până la perceperea Ideilor, să străbatem dintr-o parte în alta principiul individuației şi să ne convingem că realităților privite în ele însele nu li se mai pot aplica formele fenomenului. Numai ajunşi aici vom putea vedea, vom putea atinge, prin cunoaştere, adevărata esență a virtuții, pe care o vom privi în modul în care ni-1 va arăta cursul doctrinei noastre; ceea ce nu înseamnă nicidecum că, pentru a practica virtutea, este necesară această cunoaştere abstractă. Dar odată ajunşi la acest punct de vedere, vedem limpede că, voința fiind ceea ce există în sine în orice fenomen, suferința, aceea care este provocată şi aceea care este suportată, răutatea şi răul, sunt legate de una şi aceeaşi ființă; degeaba Par acestea, în fenomenul în care ambele se manifestă, că aparțin unor indivizi distincți, şi chiar despărțiți de mari intervale şi de timp. Cel ᶜare ştie vede că deosebirea între individul care face răul şi cel care îl suferă este o simplă aparență, că ea nu atinge deloc lucrul în sine, că Voința este manifestată în acelaşi timp la amândoi; numai că, înşelată de intelect, servitorul său natural, această voință ajunge să nu se mai
JSO

L

cunoască pe sine; în unul dintre indivizii care o manifestă ea caută să-şi sporească binele şi în acelaşi timp produce în celălat o sfâşietoare suferinţă; în violenţa ei, ea îşi înfige dinţii în propria-j carne, fără a-şi da seama că se sfâşie singură; şi astfel, datoria individuaţiei, ea îşi arată acea ostilitate pe care o conţine în esenţa ei. Călăul şi pacientul sunt una. Primul se înşală crezând că nu-şi are partea sa de tortură; al doilea, crezând că nu-şi are partea sa de cruzime. Dacă şi-ar ridica ochii, ar vedea aceasta: torţionarul, care trăieşte el însuşi în adâncul cuiva, în acest vast univers, suferea o tortură, fără a putea înţelege - deşi îşi pune întrebarea, dacă este înzestrat cu raţiune - de ce a fost chemat la o existenţă plină de necazuri pe care ştia că nu le merita. Iar la rândul său, victima ar vedea că tot ceea ce este sau a fost răutate în univers ia naştere din. această voinţă din care şi el îşi trage seva şi a cărei manifestare, fiind o afirmare a voinţei, el a luat asupra lui toată suferinţa care poate fi rezultatul unei voinţe de a trăi şi că dacă suferă, suferă pe drept, din moment ce este identic cu această voinţă. - La aceasta gândea profundul poet Calderon în *Viaţa e vis:*
Pues el delito mayor
Del hombre, es haber nacido.
(Căci marea crimă
A omului este aceea de a se fi născut.)
Şi într-adevăr, cine nu vede că este o crimă, din moment ce o lege eternă, legea morţii, nu are altă raţiune de a fi? De altfel, în aceste versuri, Calderon nu a făcut decât să traducă dogma creştină a păcatului originar.
Pentru a ajunge la noţiunea clară a justiţiei eterne, a acestei balanţe care compensează necruţător răul suferinţei, trebuie să ne înălţăm infinit mai sus de individualitate şi de principiul care o face posibilă; de aceea, la fel ca şi o altă noţiune vecină şi accesibilă cu preţul aceloraşi eforturi, noţiunea esenţei virtuţii, ea rămâne mereu inaccesibilă majorităţii oamenilor. -Astfel, înţelepţii strămoşi -ai poporului hindus, în Vede, a căror lectură este accesibilă celor trei caste pure, în doctrina lor ezoterică, au exprimat-o direct, cel puţin în măsura în care o pot face gândirea raţională şi limbajul şi în măsura in care le permite modul lor de expunere metaforic şi fragmentat; în schimb, acolo unde are acces poporul ei au prezentat-o numai sub formă de mit. Găsim exprimarea directă a acestei noţiuni în Vede,

acest fruct al celei mai înalte ştiinţe şi al celei mai înalte înţelepciuni omeneşti, al cărui nucleu, Upanisadele, a ajuns în sfârşit până la noi şi rămâne cel mai preţios dar pe care îl datorăm secolului nostru. Expresiile acestea sunt variate; iată una, aleasă în mod special: prin faţa ochilor neofitului se perindă seria de existenţe, însufleţite şi neînsufleţite, şi la trecerea fiecăreia este pronunţat un cuvânt invariabil, care din acest motiv este numit Formula, acel *Mahavakya; Tatoumes,* sau mai corect *Tat twam asi,* adică: „Tu eşti acesta"'. - în ce priveşte poporul, trebuia făcut în aşa fel încât să pătrundă în el acest mare adevăr, atât cât putea primi spiritul său mărginit; pentru aceasta el a fost tradus în limba principiului raţiunii suficiente. Desigur, în ea însăşi şi prin natură, această limbă nu poate reda complet un asemenea adevăr, căci între ele este o contradicţie absolută; totuşi a fost posibilă crearea unui succedaneu, dar sub formă

de mit. Era suficient pentru a da o regulă de conduită, căci mitul, deşi fiind produsul unui mod de cunoaştere bazat pe principiul raţiunii suficiente şi prin urmare neputându-se împăca niciodată cu acest adevăr, reuşeşte totuşi să cuprindă într-o imagine gândirea morală care constituie fondul lui. Acesta este întregul scop, în general, al doctrinelor religioase; ele nu fac decât să prezinte sub un înveliş mitic un adevăr inaccesibil intelectului obişnuit. De aceea, din acest punct de vedere, am putea, în limbajul lui Kant, să numim mitul în discuţie un postulat al raţiunii practice; şi, dacă îl considerăm astfel, el are marele avantaj de a nu conţine nici un element care să nu fie împrumutat din domeniul realităţii vizibile; aşa încât toate ideile care sunt cuprinse în el poartă o haină metaforică. Este vorba despre mitul transmigraţiei sufletelor. Iată ce ne spune el: „Orice suferinţă pe care veţi fi provocat-o altor fiinţe în decursul vieţii voastre, va trebui, într-o viaţă ulterioară, şi în aceeaşi lume, să vă purificaţi de ea suferind-o la rândul vostru; legea este absolută; chiar dacă numai aţi ucis anima), va trebui ca într-un moment al duratei infinite să fiţi un animal cu totul asemănător aceluia şi să suportaţi aceeaşi moarte". Şi ne mai spune: „O viaţă plină de răutăţi cere să fie urmată de o viaţă nouă, în această lume, sub forma unei fiinţe nefericite şi dispreţuite; cel rău va renaşte într-o castă inferioară; el va fi femeie, animal, paria, chandala[2], lepros, crocodil etc." Şi toate necazurile cu care ne [a]meninţă astfel mitul sunt necazurile pe care le vedem în lumea reală;

2 *Oupnek'hat,* voi. I, pag. 60 şi urm.
în vechea Indie=grupare socială mai prejos decât cele patru caste, neariană; descendenţi dintr-un *sutra* (servitor) şi un musulman (n.t.).

sunt acelea pe care le îndură ființe care nu ştiu cum de Ie-a fost dat să le suporte; ca infern este suficient. în ce priveşte răsplata, pe de altă parte, mitul ne promite o renaştere sub forme mai perfecte, mai desăvârşite: acelea de brahaman, de înțelept, de sfânt. în sfârşit, recompensă supremă, cea care este rezervată eroilor şi ființei total resemnate, femeii, - da, femeii, - dacă, în decurs de şapte existențe succesive, ea a vrut să moară fără a fi obligată, pe rugul soțului său, această recompensă rezervată de asemenea bărbatului ale cărui buze întotdeauna pure nu vor fi rostit niciodată o minciună, redus la resursele limbii acestei lumi, nu o poate exprima decât într-o manieră negativă; el o face sub forma unei promisiuni care revine adesea: „Nu vei mai renaşte". *Non assumes iterum existentiam apparentem* (Nu vei mai recăpăta existența fenomenală). Sau împrumută expresia budiştilor, care nu admit nici Vedele, nici castele: „Vei ajunge în Nirvana, acolo unde nu vei mai găsi aceste patru lucruri: naşterea, bătrânețea, boala, moartea".

Nici un mit nu s-a apropiat şi nu se va apropia vreodată mai mult de adevărul accesibil unei elite restrânse, de adevărul filosofic, decât a făcut-o această antică doctrină a celui mai nobil şi mai vechi dintre popoare; antică şi mereu vie, căci, oricât de depăşită ar fi în multe dintre detalii, ea încă domină credințele populare, încă exercită o influență puternică asupra vieții, şi astăzi Ia fel ca acum mii de ani. Este acel *nec plus ultra* al puterii de răspândire a mitului; deja Pitagora şi Platon îl ascultau fermecați, împrumutându-1 de la hinduşi, poate chiar de la egipteni; ei îl venerau, şi—1 însuşeau şi, în ce măsură nu ştim, ei credeau în el. - Astăzi noi trimitem la brahmani *clergymen* englezi sau țesători care fac parte din secta Fraților moravi, din compasiune, pentru a le aduce o doctrină mai bună, pentru a-i învăța că au fost făcuți din nimic şi de aceea trebuie să fie pătrunşi de gratitudine şi de bucurie. Izbânda noastră, de altfel, seamănă aproape cu aceea a unui om care trage cu gloanțe într-o stâncă. Religiile noastre nu prind şi nici nu vor prinde rădăcini în India; înțelepciunea primordială a speței umane nu se va lăsa deviată de la drumul său pentru o întâmplare petrecută în Galileea. Nu, însă înțelepciunea indiană se va revărsa şi mai mult asupra Europei şi ne va transforma în întregime cunoştințele şi gândirea.

§64

în ce ne priveşte, noi nu am dat justiției eterne o explicație mitică, ci una filosofică; rămâne să examinăm diversele probleme care se **raportează** la ea; adică semnificația morală care corespunde acțiunii şi conştiința care este cunoştință, în starea de pur sentiment, a acestei semnificații. - Dar mai înainte vreau să scot în evidență **două** proprietăți ale naturii noastre, care sunt capabile să elucideze această noțiune, acest sens ascuns, care îl avertizează pe fiecare de existența unei justiții eterne şi de asemenea de ceea ce constituie baza ei. adică unitate, identitatea profundă a voinței în toate fenomenele.

Când statul pedepseşte, el urmăreşte un scop, pe care l-am arătat, şi în aceasta constă principiul dreptului de a pedepsi; dar în acelaşi timp, şi în afara oricărei probleme de acest gen. când este comisă o acțiune rea, aceasta constituie o bucurie nu numai pentru victimă, caic de obicei este cuprinsă de dorința de răzbunare, ci chiar şi pentru simplul privitor dezinteresat; să-1 vadă pe cel care l-a făcut pe altul să

sufere îndurând la rândul lui o suferință de aceeași intensitate. Ceea ce se manifestă aici. după părerea mea, este noțiunea eternei justiții; numai ca în cazul unui spirit: insuficient de limpede, această noțiune nu este bine înțeleasă, este deformată, acest spirit, prizonier al principiului individuației, se lasă înșelat între două concepte, mai bine spus „cade într-o amfibologie de concepte", și cere sferei fenomenului ceea ce nu aparține decât aceluia a lucrului în sine; el nu vede că. în sine, opresorul și victima nu sunt decât unul și același lucru, că una și aceeași ființă, nerecunoscându-se sub propria-i deghizare, duce în același timp și povara suferinței, și povara responsabilității. Ceea ce cere el este faptul că un anumit individ, în care el vede responsabilitatea, să suporte și suferința. - In acest caz, dacă un om se ridică la un grad înalt de răutate și pe lângă această răutate, de care sunt capabili alții, el are calități excepționale, fiind, de exemplu. înzestrat cu un geniu puternic, dacă astfel el poate să facă să apese asupra a milioane de oameni dureri indicibile, așa cum face un mare cuceritor - atunci omul de rând va cere ca el să ispășească toate aceste dureri, indiferent cum, indiferent unde. cu prețul unui număr egal de chinuri. într-adevăr, omul obișnuit nu vede că torționarul și victimele sale sunt una și aceeași Voință, că Voința, prin care ele sunt și trăiesc. este în același timp aceea care se manifestă în el, care chiar atinge în el cea mai clară revelare a sa; că astfel ea suferă, atât la oprimat, cât și

L.

la opresor, şi chiar şi la omul obişnuit, cu atât mai mult cu cât în el conştiinţa atinge un grad mai înalt de limpezime, iar voinţa un grad mai **înalt** de vigoare. - Dimpotrivă, spiritul eliberat de principiul individuaţiei. ajuns la această idee mai profundă a lucrurilor, care este principiul oricărei virtuţi şi al oricărei nobleţi sufleteşti, încetează să mai susţină necesitatea pedepsei; iar dovada acestui lucru este deja în morala creştină, care interzice cu desăvârşire ca răului să i se răspundă cu rău şi care atribuie justiţiei eterne un domeniu distinct de cel al fenomenelor, lumea lucrului în sirie. „A mea este răzbunarea; Eu voi răsplăti, zice Domnul." (Către romani, XII, 19)

Mai există o trăsătură a naturii omeneşti, mult mai frapantă, dar şi mult mai rar întâlnită, prin care se revelează nevoia de a face să coboare justiţia eternă în domeniul experienţei, adică al individuaţiei; ceea ce arată în acelaşi timp la om o idee, un sentiment al acelui adevăr despre care vorbeam mai sus, şi anume că Voinţa de a trăi joacă pe propria cheltuială marea tragi-comedie universală şi că în adâncul tuturor aparenţelor trăieşte una şi aceeaşi Voinţă. Aceasta este trăsătura. Se întâmplă uneori ca un om, atunci când se află în faţa unei, nedreptăţi grave, pe care a suferit-o, sau ta care a fost doar martor, este cuprins de o indignare destul de puternică pentru a nu ţine seama de viaţa sa, cu sânge rece, fără a-şi asigura vreun mijloc de salvare, pentru a se răzbuna pe persoana agresorului de nedreptatea tăcută. Sunt unii care, ani de-a rândul, îl pândesc pe un agresor puternic, îl ucid în sfârşit, apoi urcă pe eşafod; notaţi că ei au prevăzut acest final, ca şi tot restul acţiunilor; foarte adesea, ei nu caută să-1 evite; viaţa nu mai contează pentru ei decât în calitate de mijloc de răzbunare. - Mai ales la spanioli se pot întâlni asemenea exemple.[1] - Dacă examinăm cu atenţie şi în spiritul său, această nevoie de a pedepsi râul este cu totul deosebit de ranchiuna obişnuită; aceasta nu caută decât să domolească propria suferinţă prin priveliştea unei suferinţe provocate altuia; scopul său nu ar trebui numit răzbunare, ci pedepsire; în fond, într-adevăr, descoperim în ea intenţia de a produce un efect pentru viitor dând un exemplu; iar în aceasta nu este nici urmă de interes personal, nici de **cel** al individului care exercita răzbunarea, deoarece el îşi pierde viaţa făcând-o, nici de cel al unei societăţi care caută să-şi apere securitatea prin legi; într-adevăr, **nu**

Cum a fost **cn/.ul** acului episcop spaniol care. în ultimul război, războiul de **Independenţii,** a invitat la musă generali **francezi** şi s-a **otrăvit** o dată cu ei. Mai exis'[11] Toarte multe alte exemple asemănătoare din cursul acestui război. - Vezi şi Moiitaig»[c]- Cartea II. cap. XII.

statul, ci individul este cel care loveşte în acest caz; şi dacă loveşte. „ui o face pentru a aplica o lege; el nu are niciodată în vedere decât o acţiune pe care statul nu ar putea sau nu ar vrea să o pedepsească şi a cărei pedepsire o dezaprobă chiar şi el. După părerea mea> **sursa indignării** care îl face pe acest om să nu ţină deloc seama de propria-i viaţă este o conştiinţă foarte puternică a faptului că el este Voinţa de a trăi, în ea însăşi şi în întregul ei, această Voinţă care se manifestă la toate fiinţele, în toate timpurile; el înţelege atunci că şi viitorul cel mai îndepărtat îl priveşte nu mai puţin decât prezentul şi că el nu poate fi indiferent faţă de acest lucru. HI afirmă această Voinţă, clar nu mai vrea ca, în cadrul în care se manifestă esenţa sa, să reapară o atât de monstruoasă nedreptate, el vrea să-i înfricoşeze pe nedrepţii timpurilor viitoare printr-o pedeapsă împotriva căreia să nu **fie**

posibilă nici o apărare, având în vedere că nici chiar frica de moarte nu-i provoacă teama celui care pedepseşte. Astfel. Voinţa de a trăi. aftrinându-se şi aici. nu mai este legată de fenomenul particular, de individul determinat; ea cuprinde însăşi Idcea de om în sine" şi vrea ca manifestarea acestei Idei să rămână pură. la adăpost de o nedreptate atât de monstruoasă, atât de îngrozitoare. Este aceasta o trăsătură de caracter rară, remarcabilă, sublimă **în** sfârşit: în acest caz individul se sacrifică; într-adevăr, el încearcă să devină braţul justiţiei eterne, a cărei esenţă proprie încă nu o cunoaşte.

§65

Toate consideraţiile de mai sus referitoare la acţiunea umană pregătesc drumul celor care vor fi ultimele. Sarcina noastră este astfel **mult** uşurată şi putem, abordând semnificaţia morală a acţiunilor, această calitate pe care omul de rând o exprimă prin cuvintele *bun* şi *râu,* cuvintele pe care le socoteşte destul de clare, putem deci introduce în acest subiect o precizie abstractă şi filosofică, îl putem iace să intre ca o verigă în lanţul gândirii noastre.

Dar mai întâi, pentru ca aceste idei de *bun* şi *rău,* pe care scriitorii de **filosofic** din zilele noastre le tratează - ce lucru admirabil! **-ca** pe **nişte** simple idei. scapă ca urmare oricărei analize, vreau să le readuc la sensul lor propriu. Astfel, nu vom mai cădea în greşeala de a le atribui mai mult conţinut decât au de fapt şi de a crede că ele **conţineau** deja tot ce este necesar pentru problema în discuţie. **Pot** Iace acest lucru deoarece sunt la fel de puţin dispus **în** privinţa moralei să mă ascund **în** spatele cuvintelor *bun* şi ***rău*** pe cât am fost

mai înainte dispus să mă folosesc, în acest scop, de cuvintele *frumoi* şi *adevărat:* aş fi putut, adăugând o terminaţie în „eţe", - acest sufli are în prezent o G£|uv6Tr|s (măreţie) cu totul deosebită şi de pe urma lui putem trage foloase în multe cazuri, - prin câteva arii solemne, să-i fac pe oameni să creadă că lansând aceste cuvinte nu am exprimai pur şi simplu notarea a trei idei foarte largi şi foarte abstracte, prin urmare foarte sărace în conţinut, şi în plus cu origini şi importanţe foarte diverse. într-adevăr, cine dintre cititorii familiarizaţi cu scrierile de astăzi nu se simte cuprins de greaţă în faţa acestor trei cuvinte? Da. desigur, în principiu ele exprimă lucruri excelente; dar e prea mult să le vezi folosite de mii şi mii de ori de fiinţe care, simţindu-se cu totul incapabile să gândească, cred că este suficient să deschidă o gură mare. să ia un aer de imbecil inspirat şi să pronunţe aceste trei cuvinte pentru a fi dovedit o înaltă înţelepciune.
Explicaţia cuvântului *adevărat* am dat-o deja în eseul meu despre *Principiu! raţiunii suficiente,* cap. V, 29 şi urm. In ceea ce priveşte cuvântul *frumos,* acesta a fost analizat pentru prima dată aşa cum trebuie în tot cuprinsul celei de-a treia noastre cărţi. Acum voi restabili semnificaţia conceptului de *bun;* lucru care se poate face repede. Acest concept este relativ în mod esenţial; el desemnează *acordul dintre un obiect cu o oarecare tendinţă determina/ă a Voinţei.* Astfel, tot ce răspunde pozitiv Voinţei în una dintre manifestările sale, tot ce o face să-şi atingă scopul este calificat drept /)////: deosebirile sunt de altfel secundare, lată de ce spunem: o mâncare bună. un drum bun, un timp bun, o armă bună, un semn bun ele: pe scurt, numim bun tot ce este aşa cum vrem noi; de aceea un lucru poate fi bun pentru unul şi exact contrariul pentru celălalt.
Bunul este de două feluri: ceea ce asigură satisfacerea voinţei noastre imediat şi ceea ce o asigură numai pentru mai târziu: cu alte cuvinte, plăcutul şi utilul.
în ceea ce priveşte calitatea opusă, dacă este vorba despre fiinţe Iară inteligenţă, se foloseşte cuvântul *rău (Schlechl),* mai rar cuvântul mai abstract *nuizibU (Uebel),* ceea ce înseamnă tot un lucru care nu răspunde tendinţei actuale a Voinţei. în această privinţă, omul este tratat la fel ea toate celelalte fiinţe care se pot afla în raport cu voinţa noastră; cele care sunt favorabile, utile, de acord cu noi în ceea ce vrem le numim *bune;* sensul cuvântului este acelaşi; acelaşi caracter relativ; după cum se poate vedea din următorul mod de a vorbi: ..Acesta este bun pentru mine; pentru tine nu este bun" Pe cei care au un asemenea caracter încât le este suficient să vadă că cineva vrea

ceva pentru a nu se putea opune dorinţei lor, pentru a simţi nevoia să-1 ajute, pe cei care sunt, în adevăratul sens al cuvântului, săritori, binevoitori, cordiali, binefăcători, graţie raportului care există între modul lor de a acţiona şi voinţa celorlalţi, pe aceia îi numim oameni *buni-* Pentru calitatea opusă, în Germania se obişnuieşte, de câteva sute de ani, ca şi în Franţa, să i se dea un nume special când este vorba despre fiinţe înzestrate cu cunoştinţă (animalele sau oameni); ca ' de exemplu cuvintele *bos(e), mechant(e)* în timp ce în aproape toate celelalte limbi nu se face distincţie şi se spune xoc%6s, *malus, cattivo, bad,* atât pentru oameni cât şi pentru lucruri neînsufleţite, din moment ce sunt contrare planurilor unei voinţe individuale determinate.
Aşadar, în examinarea ideilor referitoare la bine am început cu latura

pozitivă; nu putem deci ajunge decât apoi la agent pentru a analiza conduita omului numit *bun,* şi nu în raportul său cu altul, ci în interiorul lui însuşi; atunci am putut căuta explicaţii, de exemplu, şi pentru respectul cu totul obiectiv pe care această conduită îl provoacă în rândul celorlalţi, şi pentru mulţumirea de sine pe care i-o produce în mod vizibil, mulţumire foarte mare, căci ea a fost obţinută cu preţul unor sacrificii deosebite; de asemenea, am putut căuta explicaţii pentru durerea intimă care însoţeşte intenţia rea, oricare ar fi avantajele exterioare pe care ea le-ar fi putut procura celui care a nutrit-o. De aici au luat naştere sistemele morale, unele filosofice, altele fondate pe dogme de credinţă. Toate însă caută să stabilească o legătură între fericire şi virtute. Primele recurg la principiul contradicţiei sau la principiul cauzalităţii; ele identifică virtutea cu fericirea sau fac din aceasta o consecinţă a virtuţii; este un sofism în ambele cazuri. Celelalte se servesc de o altă lume decât pe care o poate cunoaşte experienţa.[2] Dimpotrivă, după părerea noastră, virtutea

Râutâcios(ă) în germ., respectiv fr. (n.t.).

Să remarcăm aici. în trecere, că.dacă dogmele pozitive au o oarecare temeinicie, un oarecare punct de sprijin, care le permite sâ mişte sufletele, acestea se află în conţinutul lor moral. Morala nu acţionează prin ea însăşi, ci datorită faptului că ea pare indisolubil legată de dogmă, de mit - în toate credinţele pozitive exista HHotdeauna aşa ceva. - şi că Iară această dogmă ea pare să nu se mai explice. De unde, re'ultatul următor: deşi valoarea morală a unei acţiuni nu poate fi explicată prin mijlocirea principiului contradicţiei, pe când orice mit este construit după acest P'incipiu, acest lucru **nu-i** împiedică pe credincioşi să considere inseparabile eai'acterul moral al actelor şi mitul, să nu vadă în acestea decât unul şi acelaşi lucru şi s<l considere orice atac îndreptat împotriva mitului ca fiind îndreptat împotriva "Aptului şi a virtuţii. Astfel că. la popoarele monoteiste, ateismul, faptul de a fi „fără iJuinnezeu", a devenit sinonim cu incapacitatea totală faţă de moralitate. Preoţii P'ivesc cu ochi buni aceste confuzii de idei. datorită acestora a putut lua naştere acel

.1 esenţa sa intimă este o tendinţă vizând un scop direct opus feri<H^te *rău.* Să ne reamintim explicaţia pe care am dat-o cuvântului
adică bunăstării şi vieţii.In consecinţă, *bunul* privit în conceptulH eC|reptate'\ ceea ce vrem să spunem este că el nu se mulţumeşte să
i > J ti"* T/V\V TT/^rxC T1 I irifP nini nci-o in iii/"»/■■! opAntml vn1n4-i>r* <-v l .-t ■ ■ ^^^H «r • . _l_ _ >...—"________________'C__A™__*_________I _X.. —I A.___
c
t
r
r<
a
V
II
/>
n
el
li
13
in
Pi
la
ni
râ
fr;
DC
VT'
rcl
..*A*
un
este TCDv Tipos xt. Orice bun este în mod esenţial relativ; el nu
într-adevăr decât în raport cu o Voinţă care are dorinţe. Expresia
absolut este deci contradictorie; la fel este şi cu binele suvcrai
summum bomim, ceea ce vrea să însemne o mulţumire fin
Voinţei, după care nu ar mai fi loc pentru un nou act de voinţ
scop ultim, care odată atins i-ar da Voinţei o plenit
indestructibilă. Toate acestea sunt lucruri care, potrivit consideratul
expuse mai înainte în această a patra Carte, nu pot fi concepute. Es
la fel de imposibil ca Voinţa să găsească o satisfacţie care să
oprească, să o împiedice să vrea încă şi mereu, precum este imposil
ca Timpul să aibă început sau sfârşit, ea nu va gusta niciodată dinţi
mulţumire durabilă, care să-i potolească dorinţa complet şi pent
totdeauna. Fa este butoiul Danaidelor; pentru ea nu există bii
suprem, bine absolut, ci numai bine de moment. Vrem totuşi, folosii
o modalitate de exprimare mai veche, pe care obişnuinţa ne-a făcut
prea familiară şi pe care nu o putem îndepărta complet din limbaj
nostru, vrem să dăm acestui cuvânt, în calitate de veteran, un pt
onorific? Atunci să-1 folosim într-un sens figurat şi să spun®
suprimarea spontană şi totală, negarea actului de voinţă, dispariţia
adevărat a oricărei voinţe, pe scurt acea stare unică în care
dorinţă se opreşte şi tace, în care există singură mulţumirea can
este în pericol de a trece, această stare ce. numai ea, ne eliberea;
toate şi despre care vom vorbi curând, pentru a încheia toate aC
studii,. - iată ce numim noi binele absolut, acel *summum bominr,'*
unde vedem noi remediul radical şi unic al bolii, în timp ce
celelalte feluri de bine sunt pure paliative, simple calmante. în ac
sens, am putea şi mai bine să ne servim de cuvântul grecesc xeî
(scop) sati de latinescul *finis bonorum.* -Dar am vorbit destul desp
cuvintele *hun* şi *rău.* Să trecem !a subiectul nostru.

Când un om, în orice ocazie, de îndată ce nimic nu-l mai reții[1] manifestă o înclinație spre comiterea unei nedreptăți, spunem că

monstru, fanatismul, care ti putut domina nu numai **indivizi de o perversități** răutate **extraordinară, ci și popoare întregi și în sfârșit.** -însă acest lapt, spre cS omenirii, nu s-a întâmplat decât o singură **data** în istoria cj. - s-a putut **încarnijfl** în Occident. în **acea** Inchiziție, care numai la Madrid (și în tot restul **Spâni** înțesat de abatoare asemănătoare). în decurs de trei uni. a Iftcut să piară pe rug. **pj Cauza** religiei. în torturi îngrozitoare. 300.000 de ființe umane, fcste o cifră ce **irț** pusă in **fața** ochilor fanaticilor, atunci când vreunul dintre ei îndrăznește să sj ceva. (n.a.)

:j

Voința de a trăi, aşa cum se manifestă ea în corpul său, ci duce (ceasta afirmare până la a nega cum apare ea în alți indivizi; iar [ovada este faptul că el încearcă să-şi aservească forțele acestora sale voințe şi să Ie suprime existența de îndată ce se opun retențiilor acestei voințe. Sursa ultimă a acestei firi este egoismul îs la un grad extrem, aşa cum l-am analizat mai înainte. De aici /uită două adevăruri: primul este acela că ceea ce apare într-un .omenea om este o voință de a trăi extraordinar de violentă şi care rece cu mult simpla afirmare a propriului său corp; al doilea, că flitul acestui om este supus fără rezervă principiului cauzalității şi j.e ca şi prizonier al acelui *principium individuationis;* de unde /uită că el ia foarte în serios distincțiile absolute introduse de acest rincipiu între persoana sa şi tot restul ființelor şi el îşi caută unăstarea proprie, şi numai aceasta, cu totul indiferent față de aceea tuturor celorlalți; mai bine zis, aceştia îi sunt cu totul străini; el îi ede despărțiți de el ca de o prăpastie largă şi chiar nu vede în ei decât împle fantome fără nici o realitate. - Aceste două trăsături sunt cele ouă elemente esențiale ale caracterului rău.

Voința, în această stare atât de intensă, este în mod necesar şi prin atură un izvor nesecat de suferințe. Primul motiv este acela că orice ointă are drept punct de plecare esențial o nevoie, prin urmare o uferință. (Şi iată tocmai de ce, aşa cum am văzut în Cartea a treia, mul dintre primele elemente ale plăcerii pe care ne-o procură i'umosul, este acea tăcere momentană a Voinței, care se lasă în lomentul când ne abandonăm contemplației estetice, când suntem aluşi, în acest act de cunoaştere, la rolul de subiect pur şi fără voință, ^ simplu termen corelativ al Ideii). Un alt motiv este acela că, atorită cauzalității care înlănțuie lucrurile, cele mai multe dintre °rințe sunt sortite să nu-şi găsească satisfacerea; deci Voința va fi uit mai adesea nemulțumită decât mulțumită; şi cu cât o Voință va fi ai violentă şi îşi va spori elanurile, cu atât vor fi mai violente şi mai umeroase suferințele pe care le va atrage după sine. Dar ce este, de ªPt o suferință? Pur şi simplu o voință care nu este mulțumită şi este ;°ntrariătă; nici chiar durerea fizică, ce însoțeşte dezorganizarea sau "stingerea corpului, nu are alt principiu; ceea ce o face posibilă este ᵘPUil că trupul este însăşi Voința în stare de obiect.

Tot din acest motiv, în virtutea acestei legături indisolubile care 'trage după o voință puternică şi cu manifestări numeroase un

cortegiu de dureri puternice şi numeroase, omul foarte rău poartă pe **figură** pecetea unei suferinţe interioare; chiar dacă a avut şi el partea lui din bunurile exterioare, va părea mereu nefericit, cu excepţia doar a momentelor în care va fi dominat fie de plăcerea pe care o resimte, fie de imaginea acestei plăceri. Această suferinţă interioară, care face parte inseparabilă din esenţa însăşi a oamenilor de acest **fel,** este adevăratul izvor al bucuriei, pe care nu trebuie să o raportăm la simplul egoism, căci ea este dezinteresată, şi pe care ei o obţin de pe urma durerii altuia, bucurie care este fondul propriu al *raţiunii* şi care, la un grad superior, este însăşi *cruzimea.* In acest caz, durerea nu mai este un simplu mijloc destinat să conducă spre un scop diferit voinţa subiectului; ea este ea însuşi scopul.
Având în vedere că omul nu este decât fenomenul Voinţei, dar şi faptul că ea este ridicată la un grad superior în el de către conştiinţă, el nu încetează, pentru a măsura nivelul satisfacerii reale pe care Voinţa o obţine în el, să o compare cu satisfacerea posibilă, aşa cum i-o prezintă inteligenţa. De aici provine invidia; orice privaţiune se amplilică în comparaţie cu plăcerea altuia şi devine suportabilă la gândul că şi alţii sunt la fel de privaţi ca şi noi. Suferinţele care sunt comune tuturor oamenilor şi inseparabile de existenţa lor ne impresionează puţin; la fel şi cele care lovesc ţara întreagă, cum ar fi intemperiile climatului. Numai gândul unei nenorociri mai mari decât a noastră ne uşurează durerea; vederea durerilor altuia o potoleşte pe a noastră. Pe de altă parte, să presupunem un om în care voinţa este însufleţită de o pasiune extraordinar de înflăcărată; în zadar, în furia dorinţei, ar aduna el tot ce există pentru a-l oferi pasiunii sale şi a o calina; în mod necesar, el îşi va da curând seama că orice mulţumire nu este decât o pură aparenţă, că obiectul posedat nu corespunde niciodată promisiunilor făcute de obiectul dorit, căci el nu ne dă satisfacerea finală a pasiunii noastre, a voinţei noastre; îşi va da seama că dorinţa satisfăcută îşi schimbă doar înfăţişarea şi ia o formă nouă pentru a ne tortura şi mai mult şi că, în sfârşit, chiar dacă formele posibile au fost epuizate, nevoia de a voi, fără motiv cunoscut, ar subzista şi s-ar revela sub aspectul unui simţământ de gol, de plictis groaznic: ce tortură atroce! într-o stare de dezvoltare slabă a Voinţei, toate aceste acţiuni nu se fac decât slab resimţite şi nu produc în noi decât o doză obişnuită de neplăcere, dar la cel în care **voinţa** se manifestă până la gradul în care devine răutate clară, din aceasta se naşte în mod necesar o durere extremă, o tulburare de nepotolit, o suferinţă incurabilă; de aceea, incapabil să-şi uşiţreze

suferinţa în mod direct, el caută să o facă pe o cale indirectă; el se simte uşurat privind răul altuia şi gândind că acest rău este un efect al puterii sale. Astfel, răul altora devine scopul lui; acesta este un spectacol care îl calmează; şi iată cum ia naştere acel fenomen, atât de des întâlnit în istorie, al cruzimii în adevăratul înţeles al cuvântului, al setei de sânge, aşa cum o vedem la Nero, La Domitian, la deişii berberi,' la un Robespierre etc.
Există legături între răutate şi spiritul de răzbunare, care face răul pentru rău nu din preocuparea pentru viitor, - ceea ce este caracteristică sentimentului, - ci pur şi simplu gândindu-se la ce s-a petrecut, la trecut, şi aceasta fără interes, văzând în răul pe care îl provoacă nu un mijloc, ci un scop şi căutând în suferinţa agresorului o

potolire a suferinței noastre. Ceea ce deosebește mânia de răutatea pură, şi o scuză într-o oarecare măsură, este faptul că ea are aparența unui drept pe care ni-1 exercităm; iată **un** act de mânie; să presupunem că el a fost comis în mod legal, după o regulă dinainte stabilită şi cunoscută, în cadrul unei societăți care ar fi aprobat-o, atunci s-ar numi pedepsire şi ar fi exercitarea unui drept.
Dar în afară de durerile pe care le-am prezentat mai sus, care iau naştere din aceeaşi rădăcină ca şi răutatea, adică dintr-o voință deosebit de înflăcărată, şi care de aceea sunt inseparabile de aceasta din urmă, mai există o suferință, cu totul aparte şi distinctă, care însoțeşte, de asemenea, voința, ea se face simțită cu ocazia fiecărei acțiuni rele, fie că este vorba despre un act de simplu egoism, fie despre răutatea pură; ea este numită, în funcție de durata ei mai mare sau mai mică, mustrare de conştiință sau tulburare de conştiință. - Vă rog să vă amintiți ce s-a spus până acum în această a patra Carte, şi mai ales se va reaminti adevărul care a fost analizat la început, şi anume acela că pentru Voința de a trăi viața este un iucru cert şi asigurat pentru totdeauna, drept propria sa imagine sau oglinda sa, şi prin urmare i se arată a fi chiar reprezentarea justiției eterne; şi vom vedea imediat că în virtutea acestor considerații mustrarea de conştiință nu poate avea decât o singură semnificație, pe care o voi expune; iar sensul său intim, exprimat în termeni abstracți, este cel care va urma; putem distinge aici două părți, însă ele concordă în întregime şi se cuvine să le reunim în gândire.
într-adevăr, în zadar vălul Mayei întunecă spiritul omului rău. în zadar este el cufundat în greşeala principiului individuației şi consideră persoana sa ca fiind absolut diferită de toate celelalte şi
Neched' Lenumire a populației musulmane din nord-vestul Africii, (n.t.)

despărțită de ele printr-o prăpastie; în zadar apără el această idee, singura care corespunde egoismului său şi care este de altfel punctul de sprijin al acestuia, cu o forță pe care o foloseşte în mod obişnuit în asemenea cazuri Voința, această constantă corupătoare a inteligenței; căci în adâncul conştiinței sale încolţeşte o presimțire ascunsă, care îi spune că această ordine a lucrurilor nu este decât o aparență şi că în sine ea este cu totul altceva; în zadar spațiul şi timpul pun o barieră între el şi ceilalți indivizi, între el şi nenumăratele dureri pe care aceştia le suportă, şi le suportă din cauza lui; în zadar aceste dureri îi sunt prezentate ca total străine de persoana sa; căci, în fond, făcând abstracție de reprezentarea şi formele sale, în toți se manifestă una şi aceeaşi voință, care, ignorându-se pe sine însăşi, îşi întoarce împotrivă-şi propriile-i arme; în timp ce, în unul dintre fenomenele sale, ea caută să-şi sporească fericirea, impune totodată în altul o suferință considerabilă; el, omul rău, este această Voință, este această Voință în întregul ei; deci el nu este numai călăul, ci şi victima; numai iluzia unui vis îl deosebeşte de această victimă, dar deja acest vis se risipeşte; el vede adevărul, vede că trebuie să plătească plăcerea prin durere; toate chinurile, pe care le vedea până acum doar ca lucruri posibile, se năpustesc efectiv asupra lui în calitatea sa de Voință de a trăi, căci numai pentru inteligența individuală şi în virtutea principiului individuației posibilitate şi realitate, apropiere sau depărtare în timp şi spațiu sunt deosebite; în fond, nu este aşa. Acesta este adevărul care se află exprimat în limbajul mitic, adică adaptat cerințelor principiului rațiunii suficiente şi astfel tradus sub forma fenomenală, în doctrina migrației sufletelor; dacă doriți o expresie limpede a acestui adevăr ea se află în acea suferință surdă, şi totuşi iremediabilă, numită remuşcare.

Dar acest adevăr rezultă şi dintr-o altă noțiune, tot imediată şi foarte strâns legată de precedenta; este vorba despre noțiunea de forță cu care, la individul rău, se afirmă Voința de a trăi; această acțiune trece mult dincolo de granițele individului, până la completa negare a aceleiaşi voințe aşa cum apare ea la ceilalți indivizi. Astfel, în adâncul groazei pe care ucigaşul o resimte față de propria sa acțiune, şi asupra căreia încearcă să se amăgească singur, se ascunde nu numai presimțirea despre care am vorbit, aceea a neantului şi a caracterului pur aparent al principiului individuației, ca şi a distincției dintre el şi altul care se bazează pe acest principiu, ci şi, în plus, recunoaşterea violenței de care este însuflețită propria sa voință, a forței cu care el ține la viață, în care se cufundă cu totul, aceeaşi viață a cărei înfățişare

înfricoşătoare o vede în suferința celor pe care el îi oprimă şi pe care o iubeşte totuşi atât de mult încât, pentru a-şi afirma şi mai mult propria voință, comite cele mai oribile acte. El se recunoaşte pe sine a fi manifestarea, în stare concentrată, a Voinței de a trăi; el îşi dă seama în ce măsură este sub imperiul vieții şi prin urmare ai nenumăratelor suferințe care constituie esența vieții; căci aceasta are în fața ei timpul şi spațiul nemărginite care fac să dispară dintre posibil şi real, iar durerile care îi sunt cunoscute să se transforme în dureri simțite. Din acest punct de vedere, milioanele de ani necesari şirului neîntrerupt al renaşterilor noastre nu sunt decât un concept, la fel cum trecutul întreg şi viitorul există doar în calitate de concept: timpul efectiv şi folosit, timpul formă a fenomenului voinței este

prezentul, şi numai el; pentru individ, timpul este mereu nou; individul îşi pare sieşi mereu născut din nou. într-adevăr, viața pare a fi inseparabilă de voința de a trăi, iar singura formă a acesteia din urmă este întotdeauna prezentul. Moartea (îmi cer iertare pentru folosirea din nou a acestei comparații), moartea seamănă cu apusul soarelui; soarele parc înghițit de noapte, însă aceasta este o pură aparență; în realitate, el este sursa oricărei lumini, el arde neîncetat, aducând unor lumi noi zile noi; el răsare mereu şi apune mereu. Aceste accidente, începutul şi sfârşitul, nu acționează decât asupra individului; şi ele o fac prin intermediul timpului, formă pe care o îmbracă fenomenul pentru reprezentare. în afara timpului nu există decât voința, lucrul în sine al lui Kant şi Ideea lui Platon care este obiectivarea adecvată a acestuia. De aceea sinuciderea nu este o eliberare; tu trebuie să fii ceea ce vrei tu în adâncul tău; tu eşti ceea ce vrei să fii. - Astfel în afară de cunoaşterea de mai înainte resimțită numai cea după care formele reprezentării, cu distincția pe care o stabilesc între indivizi, sunt o pură aparență şi neant - ceea ce stârneşte şi mai mult curiozitatea conştiinței este cunoaşterea interioară a propriei noastre voințe şi a gradului său de intensitate. Viața, în cursul ei, modelează în noi caracterul empiric după originalul caracterului inteligibil; iar omul rău tremură la vederea acestei imagini; de altfel nu are importanță dacă ea este atât de evidentă încât să facă să tremure împreună cu el întreaga lume sau este destul de mică pentru a fi văzută numai de el; căci pe ea o interesează în mod direct numai el. Ce influență ar putea avea asupra noastră trecutul? El nu ar fi pentru noi decât un simplu fenomen, iar conştiinței noastre nu i-ar păsa de el, dacă în noi caracterul nu s-ar simți independent de timp, inaccesibil schimbării care ar proveni din

timp, afară numai dacă el însuşi nu neagă, lată de ce lucruri în-trecutului apasă mereu şi mereu asupra conştiinţei. Rugăciunea „Şi **nu** ne duce pe noi în ispită" vrea să spună: „Nu mă lăsa să văd ceea ce sunt eu". - Omul rău, prin efortul pe care îl depune pentru a afirma viaţa, şi care i se vădeşte lui în suferinţele pe care le provoacă altuia, măsoară distanţa la care se află de abdicarea, de negarea voinţei sale, adică distanţa Ia care se află de singurul mijloc care îl poate elibera de viaţă şi de durerile ei. El îşi dă seama cât de legat este de aceasta, şi încă prin ce puternice legături; suferinţa altuia, doar *cunoscută,* nu a putut să-1 impresioneze; dar iată că el cade pradă vieţii şi suferinţei, de această dată *resimţite* de el. Rămâne de văzut dacă va fi suficient pentru a stăvili elanul voinţei sale şi **pentru a** o Înfrânge.
Am analizat semnificaţia şi esc. ***i* a *răutăţii*** şi ceea ce am aflat este ceea ce, în stare de simţământ şi nu încă de cunoaşterea clară şi abstractă, constituie fondul *mustrării de conştiinţă.* Această analiză ar câştiga şi mai mult în limpezime şi ar fi mai completă, dacă am studia în acelaşi mod *bunătatea,* ca o calitate a voinţei umane, apoi resemnarea şi sfinţenia, care decurg din bunătatea aflată la gradul său suprem. Căci întotdeauna contrariile se luminează reciproc, iar ziua se revelează-în acelaşi timp cu noaptea, după cum a spus foarte .bine Spinoza.
§66
O morală fondată pe raţiune, aceea care constă în „a da lecţii de morală oamenilor", nu poate avea nici o acţiune, deoarece ea nu dă motive. Pe de altă parte, o morală care dă motive nu poate acţiona decât servindu-se de egoism, or, ceea ce apare dintr-un asemenea izvor nu are nici o valoare morală. De unde rezultă că nu putem aştepta de la morală, şi nici în general de la cunoaşterea abstractă, formarea nici unei virtuţi autentice; aceasta nu poate lua naştere decât din intuiţie, care recunoaşte într-o persoană străină aceeaşi fiinţă care rezidă în noi.
într-adevăr, virtutea rezultă cu siguranţă din cunoaştere; numai că nu din cunoaşterea abstractă, ci din aceea care se comunică prin cuvinte. Căci altfel, virtutea s-ar putea învăţa; chiar în cazul nostru, de exemplu, având în vedere că noi exprimăm în forma abstractă esenţa virtuţii şi cunoaşterea care îi serveşte drept bază, orice cititor care ne înţelege s-ar simţi înălţat din punct de vedere moral. Dar nu este aşa; dimpotrivă, este la fel de imposibil de a face un om de bine cu simple consideraţii morale sau printr-o simplă predică, pe cât le-a fost
396
autorilor de Poetici, de la Aristotel încoace, să facă măcar **un** singur poet. Pentru a crea ceea ce constituie esenţa proprie şi intimă ;i virtuţii, conceptul se dovedeşte a fi neputincios, la fel cum este şi îii cazul artei; dacă totuşi poate face ceva, o face în subsidiar, ca instrument având misiunea de a deduce şi a păstra cunoştinţele şi hotărârile formate cu ajutorul său. *Velle mm discitur.* In privinţa virtuţii, a bunelor intenţii, dogmele abstracte nu au nici o influenţă; dacă soni false, ele nu o distrug; dacă sunt adevărate, nu o ajută deloc. Şi la urma urmelor ar fi foarte neplăcut ca problema esenţială a vieţii omeneşti, de care depinde valoarea morală, şi fixată o dată pentru **totdeauna,** a omului să ţină de dogme, de reguli de credinţă, de doctrine filosofice, pe care hazardul poate să ne facă să le întâlnim sau să le ignorăm. Dacă dogmele joacă un oarecare rol în privinţa

moralei, aceasta se datorează faptului că omul de bine, după ce şi-a căpătat virtutea în urma unei cunoaşteri diferite şi despre care vom vorbi curând, găseşte în ele o schemă, o formulă pentru a explica rațiunii sale acțiunile de pur egoism pe care le-a întreprins, din care ea nu ar înțelege altfel nimic; explicația nu este de fapt nimic altceva decât o ficțiune, dar rațiunea este obişnuită să se mulțumească şi cu atât.
De fapt, dacă este vorba despre acte, despre manifestări exterioare dogmele pot avea o influență puternică, aşa cum au obişnuința sau exemplul; - acestea din urmă, pentru că omul obişnuit nu are încredere în propria-i judecată, a cărei slăbiciune o cunoaşte, ci numai în experiența sa şi în aceea a altuia; - dar nu aceasta schimbă fondul intenției.[1]
O cunoaştere abstractă nu face decât să dea motive; or, motivele, după cum am văzut, pot foarte bine să schimbe direcția voinței; ele nu pot schimba însă voința însăşi. Or, o cunoaştere comunicabilă nu poate acționa asupra voinței decât în calitate de motiv: deci, indiferent de modul în care dogmele vor înclina voința, omul va cere întotdeauna acelaşi lucru de la o voință propriu-zisă şi generală; dacă el primeşte idei noi, acestea se vor referi la calea pe care trebuie să o urmeze pentru a ajunge la ceea ce vrea el, iar motivele care îi vor fi fost sugerate îl vor conduce în paralel la motivele sale reale. De exemplu, este cu totul indiferent în ce priveşte valoarea morală a omului dacă el face daruri mari săracilor, sau dacă cheltuieşte aceeaşi

Acestea sunt, cum ar spune Biserica, pure *opera operata,* care nu servesc la nimic, afară doar dacă grația nu ne face să credem, conducându-ne la o renaştere spirituală. Vom reveni asupra acestui aspect, (n.a.)

sumă pentru a îmbunătăţi calitatea unui ogor care îi va da mai târziu, dar cu atât mai multă siguranţă, recolte bogate; - dacă banditul care ucide pentru a câştiga bani este considerat un asasin, adevăratul credincios care dă pradă flăcărilor un eretic nu este nici el mai puţin asasin; la fd, luând în considerare numai starea sufletească interioară, stau lucrurile şi în cazul cruciatului care sugrumă turcii pe Pământul sfânt; şi unul, şi celălalt o fac cu gândul să obţină un loc în rai. Aşadar, ei nu se gândesc decât la ei înşişi, la propriul lor egoism, ca şi banditul; dacă între ei şi el există vreo diferenţă, aceasta ţine de absurditatea mijlocului pe care îl folosesc. - Am spus deja că pentru a atinge din afară voinţa trebuie să folosim motive; or, motivele schimbă modul în care se manifestă voinţa, şi nu voinţa însăşi. *Velk non discititr.*
Când este vorba despre o faptă bună al cărei autor s-a inspirat din anumite dogme, trebuie întotdeauna să vedem dacă aceste dogme au fost motivul real al faptei sau nu sunt, aşa cum spuneam mai sus, decât explicaţia iluzorie de care ne servim pentru a ne linişti conştiinţa în privinţa unui act care are o cu totul altă sursă; am tăcut ' fapta pentru că suntem oameni buni; suntem incapabili să o explicăm corect pentru că nu suntem filosofi; şi totuşi simţim nevoia să ne dăm o explicaţie a ei. Numai că deosebirea este greu de făcut; trebuie pătruns până în adâncul intenţiilor. De aceea nu putem aproape niciodată să judecăm exact, din punct de vedere moral, actele altuia; chiar şi în ce le priveşte pe ale noastre rar reuşim să o facem. - Faptele şi modul de comportare, fie ale unui individ, fie ale unui popor, pot fi în mare măsură modificate de credinţele lor, de exemplu, de obişnuinţă. Dar în fond faptele, aceste *opera operata,* sunt simple şi zadarnice imagini şi un singur lucru le conferă o semnificaţie morală: intenţia care le inspiră. Or, o aceeaşi intenţie poate foarte bine să fie asociată cu fenomene exterioare foarte diverse. Doi oameni pot, fiind la fel de răi, să moară unul pe roată, celălalt în braţele alor săi. Un acelaşi grad de răutate se poate manifesta la un popor în linii mai grosolane, sub formă de obişnuinţă de a minţi şi de canibalism, iar la altul în linii mai fine, *en miniature}*sub formă de intrigi de curte, de oprimare a celui slab, de uneltiri viclene; dar fondul lucrurilor nu este mai puţin acelaşi. Imaginaţi-vă că un stat perfect sau o religie înrădăcinată absolut în spirite şi promiţând după moarte pedepse sau răsplăţi ar reuşi să împiedice orice fel de crimă; din punct de vedere politic ar fi o mare realizare; din punct de vedere moral nu ar fi nimic;

[1] **In** miniature (în limba franceză în textul original) = în miniatură (n.t.)

sau mai degrabă ar 11 o împiedicare a vieţii de a deveni atât de limpede imaginea voinţei.
Aşadar, bunătatea sinceră, virtutea dezinteresată, nobleţea adevărată nu-şi au izvorul în cunoaşterea abstractă; totuşi izvorul lor este în cunoaştere, dar în aceea imediată, intuitivă, judecata nu are nimic de-a face cu ea, în nici un fel; deoarece ea nu este abstractă, ea nu se transmite, trebuie ca fiecare să p găsească singur; ca urmare, ea nu-şi obţine expresia adecvată în cuvinte, ci numai în fapte, în acte, în conduita vieţii unui om. Aşadar, noi, care trebuie să creăm o teorie a virtuţii şi prin urmare să exprimăm într-un mod abstract şi în esenţa ei cunoaşterea care constituie fondul virtuţii, nu vom putea curpinde în această expresie această cunoaştere în ea însăşi; noi nu-i dăm decât

conceptul, iar pentru aceasta pornim întotdeauna de la acte, deoarece ea se lasă văzută numai în ele; ele sunt traducerea sa adecvată; noi ne mărginim să elucidăm această traducere, să o interpretăm, adică să exprimăm în termeni abstracți fondul real al lucrurilor.
Acum, înainte de a vorbi despre *bunătatea* propriu-zisă, pentru a o opune *răutății* pe care am analizat-o deja, este util să examinăm un grad intermediar, care este negația răutății; este vorba despre *dreptate.* Am expus deja, şi pe larg, ce este dreptul şi ce este nedreptul; să expunem deci în câteva cuvinte că se numeşte *drept* cel care recunoaşte în mod spontan limitele trasate numai de morala între drept şi nedrept şi care le respectă, chiar şi în absența statului sau o oricărei alte puteri capabile să le apere; cel ce, ca urmare, pentru a reveni la doctrina noastră, nu va merge niciodată, în afirmarea propriei sale Voințe, până la negarea aceleiaşi Voințe la alt individ. Deci, pentru a-şi spori propriul său bine, el nu va provoca niciodată suferința altuia; cu alte cuvinte, el nu va trece niciodată dincolo de limitele sale, va respecta drepturile şi bunurile tuturor celorlalți. - Vedem că pentru omul drept principiul individuației nu mai este ceea ce era pentru cel rău, un val de nepătruns; el nu se mai mărgineşte, precum acesta din urmă, să afirme fenomenul voinței în el, negându-l în altul; ceilalți oameni nu mai sunt pentru el fantome vagi, fiind de altfel absolut distincte de el prin esența lor; nu, el susține acest lucru prin chiar conduita sa; el *recunoaşte* ceea ce constituie propria sa ființă, lucrul în sine care este Voința de a trăi el o recunoaşte în fenomenul altuia, care îi este dat în calitate de reprezentare; el se recunoaşte deci în altul, până la un anumit punct, destul pentru a nu fi nedrept, pentru a nu-i cauza acestuia vreo suferință. In aceeaşi măsură

privirea lui străpunge principiul individuației. vălul Mayei; el pune ființa exterioară pe picior de egalitate cu a sa; el nu-i face nici un rău. Să privim mai îndeaproape esența dreptății; vom găsi deja în ea hotărârea fermă de a nu merge, în afirmarea propriei noastre Voințe, până la a nega fenomenele pe care Voința Ie manifestă în afara noastră, aservindu-ni-Ie. De acum, vom da altuia echivalentul a ceea ce vom fi primit noi. In gradul său cel mai înalt, dreptatea, probitatea sufletească, nu se mai deosebește de bunătatea propriu-zisă, care nu are un caracter pur negativ: ea merge chiar până la a ne face să ne îndoim asupra drepturilor noastre față de un bun dobândit prin moștenire, să împlinim nevoile corpului nostru prin propriile noastre forțe fizice și intelectuale, să refuzăm, ca și cum nu am avea acest drept, a fi serviți de altul, luxul sub toate formele sale, în sfârșit să ne lăsăm de bună voie sărăciei. Un exemplu de acest gen ni-1 oferă Pascal; când a hotărât să ducă o viață de ascet, a refuzat să mai fie servit, deși avea destui oameni sub ordinele sale; în pofida faptului că era mereu bolnav, își făcea singur patul, mergea singur la bucătărie să-și ia mâncarea *etc.(Viața lui Pascal, scrisă de sora sa)*[1] India ne furnizează exemple cu totul asemănătoare, din câte se povestește, nu puțini sunt indienii, chiar și rajahi, care își întrebuințează averea la întreținerea rudelor, a curții, a servitorilor, și aceasta în cel mai înalt grad: Nu mânca nimic din ce nu ai semănat și cules cu mâna ta. Insă trebuie să o spunem: aici este o neînțelegere; un individ bogat și puternic poate, tocmai pentru că este așa, să facă întregii societăți omenești servicii destul de mari pentru a răspunde celui pe care i-l face societatea apărându-i bunurile lui. Dreptatea indienilor noștri este de fapt mai mult decât dreptate; este adevărata renunțare, negarea Voinței de a trăi, ascetismul; vom vorbi despre aceasta. In schimb, cel care trăiește fără a face nimic, folosindu-se de forțele altcuiva, folosindu-se de o moștenire și nefăcând nimănui vreun serviciu, acesta, chiar dacă este drept după legile pozitive, riscă să fie considerat nedrept în sens moral.
Dreptatea spontană se naște, am văzut, dintr-o inteligență capabilă deja să vadă puțin prin principiul individuației, în timp ce omul nedrept rămâne în întregime prada acestui principiu. Dar această inteligență poate să nu se oprească aici, ci să se înalțe pe o treaptă superioară, acolo ea dă naștere bunăvoinței și binefacerii pozitive, pe scurt iubirea față de semenii noștri; și oricât de mare ar fi puterea, energia Voinței într-un individ, inteligența nu poate fi împiedicată să

Ediția Havet, pag. LXXII

se ridice până Ia această stare. într-adevăr, este suficient ca inteligența să i se opună, să o, învețe să reziste la înclinația spre nedreptate, și astfel ea va putea produce un anume grad de bunătate, inclusiv resemnarea. Nu trebuie așadar să credem că omul bun este prin aceasta o manifestare mai puțin energică a Voinței decât un om rău: numai că la el cunoașterea ține în frâu elanul orb al Voinței. Fără îndoială că există indivizi care numai în aparență au un suflet bun și datorează acest lucru gradului scăzut în care Voința apare în ei; dar curând se vede ce sunt ei în fond: ființe incapabile să obțină asupra lor înseși o victorie cam grea în momentul în care trebuie să ducă la bun sfârșit o acțiune dreaptă sau bună.
Acum. să luăm exemplul unui om caritabil; este un caz rar, el

posedă averi mari, dar le foloseşte în mică măsură pentru el însuşi şi tot ce îi rămâne dă săracilor: ei se privează astfel de multe plăceri şi nu prea ține seama de nevoile sale. Dacă încercăm să ne explicăm conduita acestui om şi dacă.lăsăm la o parte convingerile la care el însuşi raportează principiul actelor sale pentru a le face înțelese Rațiunii sale, vom vedea că expresia generală cea mai simplă, caracteristica esențială a întregii sale conduite este aceea că el *face mai puțină deosebire ca nimeni altul între el însuşi si altul.* In timp ce pentru mulți dintre oameni această deosebire este atât de mare, încât omul rău își clădeşte bucuria sa pe suferința altuia, iar omul nedrept face din ea un instrument foarte acceptabil pentru a-şi asigura bunăstarea; în timp ce omul doar drept ține seama de ea pentru a nu provoca altora suferința; în timp ce, în sfîrşit, majoritatea oamenilor vede şi cunoaşte în jurul său dureri fără număr, suferite de altul, dar nu se hotărăşte să-şi impună unele privațiuni care să le potolească: ceea ce înseamnă că, la toți aceştia, ideea care domină este aceea a unei profunde deosebiri între eul propriu şi restul; dimpotrivă, la omul cu suflet bun pe care îl imaginăm noi, această deosebire nu mai are atâta importanță; principiul individuației, forma fenomenală a lucrurilor, nu i se mai impune cu atâta putere; suferința pe care o vede îndurată de altul îl mişcă aproape la fel de mult ca şi propria sa suferință; de aceea el caută să restabilească echilibrul şi, pentru aceasta, îşi refuză plăceri, îşi impune privațiuni, pentru a uşura necazurile altuia. EI ştie bine că deosebirea dintre el şi ceilalți, această prăpastie, cum o consideră omul rău, nu este decât o iluzie trecătoare, din categoria fenomenului. El ştie, în mod imediat şi fără să gândească mult, că realitatea, ascunsă în spatele fenomenului care este el, este aceeaşi în el ca şi în altul; căci ea este această Voință de a

trăi, care constituie esența tuturor lucrurilor şi care există peste tot; da. peste tot, căci ea se manifestă şi la animale, şi în întreaga natură; de aceea el nu va chinui niciodată un animal.[1]

Acest om nu este în stare să-i lase pe alții să sufere de lipsuri, în timp ce el beneficiază de bogăție şi se bucură de abundență; pentru el ar fi ca şi cum ar suferi de foame astăzi, la gândul că astfel va avea mâine mai multă mâncare. într-adevăr, pentru cel care face fapte bune, fapte de blândețe, vălul Mayei este deja transparent, iar iluzia principiului individuației s-a risipit. El îşi recunoaşte eul său, voința sa în fiecare ființă; el se recunoaşte deci în oricine suferă. El nu mai este supus acelei perversiuni prin care Voința de a trăi, ignorându-se pe ea însăşi, gustă aici, într-un individ, plăceri trecătoare şi vizibile, în timp ce, tocmai prin acest fapt, dincolo, într-un alt individ, suferă şi este nefericită; astfel încât ea provoacă şi îndură în acelaşi timp durerea şi, fără să-şi dea seama, precum Thiestes, îşi devorează propriul trup; aici, ea îşi plânge o suferință pe care nu a meritat-o, iar dincolo, bătându-şi joc fără nici o reținere de Nemesis, şi aceasta numai pentru singurul motiv că ea nu se recunoaşte pe ea însăşi în spatele unui fenomen străin şi nu percepe legea eternă a dreptății, fiind prizonieră a principiului individuației şi a modului de cunoaştere guvernat de axioma rațiunii suficiente. A nu mai crede în această iluzie şi în vălul Mayei sau a se comporta cu blândețe este acelaşi lucru. Or, un asemenea mod de acțiune are întotdeauna la bază cunoştința despre care vorbeam mai sus.

Am yorbit despre remuşcare, despre originea şi importanța sa; opusul remuşcării este conştiința împăcată, satisfacția pe care o resimțim întodeauna după o acțiune dezinteresată. Aceasta ia naştere din faptul că o acțiune de acest gen, având ca origine recunoaşterea

Dreptul pe care îl are omul de a dispune de viață şi de puterile animalelor se sprijină numai pe faptul că. acolo unde limpezimea conştiinței este din ce în ce mai mare şi durerea creşte proporțional; de aceea, suferința pe care o îndură animalul când moare sau când munceşte nu este niciodată la fel de mare ca aceea a omului dacă ar fi lipsit de carnea sau de munca animalelor. Ca urmare, omul poate duce afirmarea existenței sale până la a o nega pe aceea a animalului, iar Voința de a trăi suferă mai puțin, de fapt. astfel decât în cazul contrar. Şi astfel este stabilită limita până la care omul se poate folosi, tară să comită o nedreptate, de forța animalelor; este adevărat că adesea această limită este depăşită, mai ales în privința animalelor de povară şi a câinilor de vânătoare. în schimb, societățile pentru protecția animalelor se preocupă intens pentru a face ca această limită să fie respectată. După părerea mea, omul nu are **dreptul** nici să facă vivisecții, mai ales asupra animalelor superioare; în timp ce insecta suferă mai puțin dacă moare decât omul dacă se lasă înțepat de ea. - lată ce nu înțelege hindusul.

propriei noastre ființe sub aparența alteia, este în acelaşi timp o confirmare a adevărului că adevăratul nostru eu nu rezidă numai în persoana noastră, în fenomenul care suntem noi, ci în tot ce este însuflețit. Prin aceasta, inima se simte mai cuprinzătoare, în timp ce egoismul se restrângea. Egoismul face, într-adevăr, ca tot interesul nostru să se concentreze asupra unui singur fenomen, asupra individului nostru; ca urmare, inteligența ne prezintă imaginea nenumăratelor pericole care amenință neîncetat acest fenomen; iar îngrijorarea, anxietatea, devin dominanta firii noastre. Dimpotrivă, ştiind că ființa noastră în sine este tot ceea ce este însuflețit, şi nu numai propria noastră persoană, atunci interesul nostru se răspândeşte asupra tuturor ființelor vii, iar inima noastră devine cuprinzătoare. Micşorând interesul pe care ni-l inspiră propriul nostru eu, atacăm

deci, ucidem de la rădăcină îngrijorarea pe care el ni-l provoacă; de aici provine acea seninătate calmă, liniştită, pe care o poartă cu sine un suflet virtuos, o conştiinţă împăcată; de aici provine limpezimea crescândă cu care străluceşte această seninătate, la fiecare faptă bună, care întăreşte în noi principiul noii noastre stări sufleteşti. Egoistul se simte înconjurat de fenomene străine şi duşmănoase şi întreaga lui speranţă se mărgineşte la propria lui bunăstare. Omul bun trăieşte într-o lume de fenomene prietenoase; binele tuturor este propriul său bine. Fără îndoială că faptul că el cunoaşte soarta omului în generai împiedică seninătatea să ajungă până la mulţumire; totuşi, dat fiind faptul că el recunoaşte în mod constant fiinţa sa în tot ceea ce este însufleţit, de aici rezultă un fel de uniformitate şi chiar o seninătate sufletească. Căci un interes care se extinde asupra unui număr infinit de fenomene nu se poate transforma în anxietate, precum acela care se concentrează asupra unuia singur. Accidentele care se întâmplă totalităţii indivizilor se compensează între ele; când este vorba de un particular, de fiecare accident depinde sau fericirea sau nefericirea sa. Alţii pot propune principii de morală şi le pot da drept reţete de realizare a virtuţii, ca nişte legi care trebuie respectate; dar eu, am spus-o deja, eu nu fac aşa ceva, eu nu pot prescrie Voinţei veşnic libere nici o datorie, nici o lege. Dar în schimb, ceea ce, din punctul de vedere al doctrinei mele, joacă un rol aproape analog este acest adevăr cu totul teoretic, a cărui dezvoltare este scrierea mea, şi anume că voinţa, realitatea în sine ascunsă în fiecare fenomen, privită în ea însăşi, este independentă de formele fenomenale, şi prin aceasta şi de multiplicitate: iar pentru acest adevăr nu văd o expresie mai bună, din punct de vedere practic, decât formularea din Vede, despre care am

vorbit deja: *Tat twam asi!* („Tu eşti aceasta!") Cel care poate să-şi spună acest lucru sieşi, fiind pe deplin conştient de ce spune şi fiind ferm convins, în fața fiecărei ființe cu care el intră în raport, acela este sigur că are întreaga virtute, întreaga noblețe sufletească; el se află pe drumul drept care duce la eliberare.
Inii mai rămâne, pentru a termina această expunere, să arăt cum ne conduce la eliberare, adică la abdicarea de la orice voință de a trăi, bunătatea sufletească, această iubire care are ca origine şi substanță o intuiție capabilă să meargă dincolo de principiul individuației; de asemenea. îmi mai rămâne să arăt că există şi o altă cale, mai puțin netedă, totuşi mai frecventă, care îl conduce pe om la acelaşi rezultat. Dar mai înainte, trebuie să expun şi să explic aici o propoziție paradoxală, nu din plăcerea pentru paradox, ci pentru că ea este adevărată şi fără ea nu mi-ați cunoaşte gândirea în întregime. Iat-o: „Blândețea (cuvânt grecesc, caritas) este **milă."**
§67
După cum am spus, cel care înțelege, până la un anumit punct, principiul individuației, acela este un om drept; cel care pătrunde şi mai bine sensul acestui principiu, acela are un suflet bun. de o bunătate care se manifestă printr-o iubire pură, dezinteresată față de celălalt. Dacă această înțelegere devine perfectă, individul străin şi destinul său ne apar pe aceeaşi poziție cu noi şi destinul nostru; mai departe **nu** putem merge, căci nu există nici un motiv să preferăm persoana altuia persoanei noastre. Totuşi, dacă este vorba despre un număr mare de indivizi, ale căror fericire sau chiar viața sunt în pericol, situația în care se află ei va putea să aibă câştig de cauză asupra propriului nostru bine. Acestea sunt cazurile în care vedem caractere ajunse la cel mai înalt grad de noblețe, de bunătate sacrificându-şi pentru binele unei mulțimi de oameni binele şi viața lor; aşa au murit Codrus, Leonida, Regulus, Decius Messius. Arnold de Winkelreid, aşa moare cel care merge în mod liber şi pe deplin conştient la o moarte sigură pentru ai săi, pentru patria sa. în aceeaşi categorie se încadrează şi omul care, pentru a asigura omenirii ceea ce este bun pentru ea şi poate ajuta la fericirea ei, pentru a păstra adevăruri de ordin general, pentru a înlătura erori grave, se expune de bunăvoie suferinței şi morții; aşa au murit Socrate, Giordano Bruno, precum şi atâția alți martiri ai adevărului, care au pierit pe rug, de mâna preoților.

Acum, pentru a reveni la paradoxul meu de adineaori, să ne reamintim că, potrivit cercetărilor noastre anterioare, de viață este în mod esențial şi inseparabil legată durerea; că orice dorință se naşte dintr-o nevoie, dintr-o lipsă, dintr-o durere; că, prin urmare, satisfacerea nu este niciodată decât o suferință evitată, şi nu o fericire pozitivă dobândită; că bucuria minte dorința, făcând-o să creadă că ea este un bun pozitiv, când de fapt ea este de natură negativă; ea nu este decât sfârşitul unui rău. De acum. ce facem noi pentru ceilalți, cu întreaga noastră bunătate, iubire şi generozitate? Le alinăm suferințele. Ce ne poate aşadar inspira' **să** facem fapte bune, acte de alinare? *Cunoaşterea suferinței celuilalt,* o ghicim după ale noastre şi o punem pe acelaşi plan cu acestea. După cum vedem, simpla blândețe (cuvânt grecesc, *caritas)* este, prin chiar natura ei, milă; numai că suferința pe care ea încearcă să o aline poate fi când mare,

când mică, ea poate să nu fie decât o simplă dorință neîmplinită. Nu vom ezita deci să-l contrazicem aici pe Kant; el nu vrea să recunoască drept bunătate adevărată şi virtute decât pe acelea care iau naştere din gândirea abstractă, mai exact din conceptele de datorie şi din imperativul categoric; în ce priveşte mila pe care o simte cineva **față** de o ființă slabă, el nu vede în aceasta o virtute; ei bine, noi îl contrazicem cu tărie pe Kant şi o vom spune clar; conceptul sigur este la fel de neputincios să producă virtutea adevărată pe cât este de neputincios să creeze frumosul adevărat; orice blândețe sinceră şi pură este milă şi orice blândețe care nu este milă **nu** este decât iubire de sine. Ce este iubirea, cuvânt grecesc? Iubire de sine. Ce este durerea? Milă. Desigur, cele două se amestecă adesea. Astfel, adevărata prietenie este întotdeauna un amestec de iubire de sine şi de milă; primul element se recunoaşte după plăcerea pe care ne-o dă prezența prietenului, a cărui persoană concordă cu a noastră, sau mai degrabă a cărui persoană este partea cea mai bună din aceea a noastră; mila se manifestă prin participarea noastră sinceră la ceea ce i se întâmplă lui bun sau rău şi de asemenea prin sacrificiile dezinteresate pe care le facem pentru el. Spinoza a spus în acest sens: ..Bunăvoința nu este decât o dorință născută din milă" *(Benevolentia nihil aliitd **est** (jitam cupiditas ex commiseratione orta). /Etica,* **III,** pr.27,cor. 3, scholie./ In sprijinul paradoxului nostru mai putem invoca şi faptul că în limbajul simplei blândeți tonul cuvintelor, mângâierile sunt în totală armonie cu acelea care exprimă milă, şi în trecere fie spus, în limba italiană mila şi tandrețea pură au aceeaşi **denumire,***pietă.*

404

405

Aici este locul potrivit pentru a vorbi şi despre una dintre proprietăţile cele mai surprinzătoare ale naturii omeneşti, *plânsul;* ca şi râsul, acesta este unul dintre semnele exterioare **care** deosebesc omul de animal. Plânsul, într-adevăr, nu este numaidecât expresia durerii; căci putem plânge şi pentru durerile cel mai puţin puternice. După părerea mea, nu plângem sub impresia directă a durerii, ci în urma unei reproduceri a durerii pe care nc-o prezintă reflecţia. De îndată ce resimţim o durere, chiar şi fizică, o depăşim, ne facem o reprezentare pură a ei, şi în această stare a noastră ne apare atât de demnă de compasiune încât, dacă altcineva ar fi în locul nostru, nu ne-am putea împiedica, - ni se pare, - să-i venim în ajutor cu milă. cu duioşie. Or, pacientul suntem noi înşine, noi suntem obiectul acestei mile datorate în mod legitim; exact în momentul în care suntem cuprinşi de cea mai mare dorinţă de a'ajuta, noi suntem cei care avem nevoie de ajutor. Noi simţim că suferim mai mult decât am putea suporta să-1 vedem pe altul suferind. Tocmai în acest simţământ atâl de complex, în care durerea, mai întâi resimţită direct, revine asupra ei însăşi printr-un dublu ocol şi se face percepută din nou prezentându-ni-se ca o durere străină, la care luăm şi noi parte. apoi. dintr-o dată, se revelează din nou ca o durere a noastră şi se face simţită din nou, tocmai în acest simţământ, tocmai prin această stranie luptă Natura caută o alinare a răului său. - *A plânge înseamnă aşadar a-i fi milă de sine însuşi,* în cazul de faţă, mila este parcă întoarsă înapoi şi revine la punctul ei de plecare. Nu am putea deci plânge tară să fim îii stare de blândeţe şi de milă şi de asemenea de imaginaţie; ca urmare, nici oamenii cu suflet rău, nici oamenii fără imaginaţie nu plâng uşor; plânsul este considerat întotdeauna drept semnul unei anumite bunătăţi morale, iar armele dezarmează mânia, deoarece ne spunem: cel care încă poate plânge trebuie în mod necesar să fie capabil şi de blândeţe, de milă faţă de altul, căci mila intră, în modul I în care l-am descris noi, ca un element în starea suiletească ce ne face să plângem. - Petrarca confirmă în întregime această explicaţie atunci când ne spune, într-un limbaj naiv şi sincer, cum îl podidesc lacrimile.

I vopensando: e mlpensar ni' assale
Una pietă si forte di me slesso,
Che mi conduce spesso,
Ad alto lagrimar, ch'i nou soleva.

(Merg gânditor: şi în acest gând, mă cuprinde o atât de mare milă pentru mine însumi, încât adesea ea mă face să plâng tare, ceea ce nu-mi stătea în obicei.)

Şi o altă dovadă în sprijinul ideii noastre; când un copil simte o durere, de obicei el nu începe să plângă decât dacă este compătimit; deci nu din cauza suferinţei, ci din cauza reprezentării suferinţei sale plânge el. - Astfel, ceea ce ne face sâ plângem nu este propria noastră durere, ci o durere străină; de ce? pentru că în imaginaţia noastră ne punem în locul.celui care suferă; în soarta lui noi vedem destinul comun al omenirii, şi ca urmare pe al nostru în primul rând; aşa încât, după tot acest ocol, noi ne plângem pe noi înşine, ne este milă de noi înşine. Tot acesta este şi motivul acelui fapt generalizat, deci natural, că la vederea unei morţi toţi vărsăm lacrimi. Ceea ce plângem în acest caz nu este pierderea pe care o suferim; aceste lacrimi egoiste ne-ar face să ne ruşinăm; or, dimpotrivă, dacă este ceva care să ne facă să

ne fie ruşine într-o asemenea împrejurare acesta ar fi faptul de a nu plânge. Nu, dar mai întâi plângem probabil soarta mortului; totuşi, îl' plângem chiar şi dacă, după o îndelungată, crudă şi nevindecabilă boală, moartea a fost pentru el o eliberare de dorit; deci ceea ce ne stimulează în principal mila este soarta întregii omeniri, a omenirii sortite dinainte unui sfârşit care va şterge o viaţă întreagă întotdeauna plină de eforturi, uneori plină de fapte şi care o va face să dispară în neant; dar ceea ce vedem mai cu seamă în acest destin al omenirii este destinul nostru propriu şi îl vedem cu atât mai bine cu cât mortul ne era mai apropiat; niciodată destinul nu ne apare mai clar în faţa ochilor decât la moartea'unui părinte. Degeaba, ţinând seama de vârstă şi de boală, considerăm că viaţa era pentru el un chin; degeaba, devenit inutil, el nu mai era decât o grea povară pentru fiul său; fiul nu va vărsa mai puţine lacrimi amare la moartea acestui părinte. De unde provin aceste lacrimi am arătat.[1]

§68

Am explicat mai sus identitatea dintre blândeţea pură şi milă, acea milă care, când se răsfrânge asupra propriului său subiect, are drept simptom lacrimile; după această digresiune, să reluăm firul analizei

A se vedea, asupra acestui punct, capitolul al XLVII-lea din *Suplimente.*

I ste inutil, cred, să amintesc că morala a cărei schiţă am cuprins-o în ij 61-67 a fost **«pusă** mai pe larg şi mai complet în memoriul meu premiat. *Fundamentul moral* (n.a.)

asupra sensului moral al actelor noastre şi să arătăm cum, din aceeaşi sursă din care izvorăşte orice bunătate, orice blândețe, orice virtute. provine şi ceea ce numesc eu negarea voinței de a trăi.

Am văzut mai sus că ura şi răutatea au ca primă bază egoismul şi că acesta rezultă din starea de supunere în care se află inteligența față de principLul individuațiek am constatat, de asemenea, că dreptatea, apoi, la un grad superior al dezvoltării, blândețea şi generozitatea. în ce pot avea ele mai înălțător, au drept origine o inteligență care depăşeşte acest principiu: numai această viziune, care suprimă orice diferență între individul meu şi cel al altuia, face posibilă şi explică intenția perfect bună, chiar când ea merge până la iubirea dezinteresată şi până la abnegația cea mai marin imoasă.

Dacă această viziune care reuşeşte să depăşească principiul individuației, această cunoaştere directă a identității voinței în toate fenomenele sale, ajunge la un grad de mare limpezime, influența ei asupra Voinței va creşte mereu. Cînd vălul Mayei, principiul individuației, se ridică, în fața ochilor unui om, în măsura în care acest om nu mai face o deosebire egoistă între persoana sa şi aceea a altuia, când el participă la durerile altuia ca şi cum ar fi ale sale şi astfel el ajunge nu numai să fie foarte săritor, ci gata să-şi sacrifice persoana sa dacă prin aceasta poate salva pe mulți alții, atunci acesi om, care se recunoaşte pe el însuşi în fiecare ființă, ceea ce constituie latura cea mai intimă şi cea mai adevărată din el însuşi, consideră şi nenumăratele dureri abătute asupra a tot ce este viu ca fiind propriile sale dureri şi astfel socoteşte că nefericirea întregii lumi este ; nefericirea sa. De acum, nici o suferință nu-i este străină. Toate durerile celorlalți, aceste suferințe pe care le vede şi pe care rareori le poate alina, cele pe care le cunoaşte indirect şi chiar acelea pe care le ştie posibile apasă asupra sufletului lui, ca şi cum ar fi ale sale. Ceea ce are în fața lui nu mai este acea alternantă de bune şi de rele care constituie propria sa viață şi la care se opresc privirile oamenilor care sunt încă sclavi ai egoismului; deoarece el vede limpede dincolo de principiul individuației. totul îl mişcă în egală măsură. El- vede ansamblul lucrurilor, le cunoaşte esența şi vede că aceasta constă- într-o curgere continuă, într-o acțiune sterilă şi o suferință neîncetată; ej îşi dă seama că aceasta este soarta şi a nefericitei omeniri, şi aj nefericitei brute şi, în sfârşit, a unui univers care piere neîncetat. Şi în plus, toate acestea sunt pentru el ceea ce pentru egoist este propria sa; persoană. Cum va mai putea el de acum, cunoscând astfel lumea, prim permanente acte de voință, să afirme viața, să se lege din ce în ce mai

strâns de ea şi să ia povara acesteia pe umerii săi? Fără îndoială, cel care este încă prizonier al principiului individuației şi al egoismului, care nu cunoaşte decât lucruri individuale şi raporturile lor cu propria sa persoană poate găsi aici motive mereu noi pentru voința sa; dar cunoştința întregului, aşa cum tocmai am descris-o, cunoştința esenței lucrurilor în sine este, dimpotrivă, un calmant pentru Voință. Atunci Voința se desprinde de viață; în plăceri ea vede o afirmare a vieții şi i se face groază de ele. Omul ajunge în starea de sacrificiu voluntar, de resemnare, de adevărată seninătate şi de oprire absolută a voinței. - Noi ceilalți, care suntem încă înfăşurați de vălul Mayei, ne dăm totuşi seama uneori de nimicnicia şi amărăciunea- vieții datorită sentimentului violent al suferințelor noastre sau a puterniciei

reprezentări a durerilor altuia; şi atunci, am vrea să abdicăm cu totul, pentru totdeauna, înfrângându-ne dorinţele, închizând toate căile durerii şi purificându-ne şi sanctificându-ne fiinţa. Dar curând iluzia aparenţelor ne înfăşoară din nou, şi din nou ele ne pun îm mişcare voinţa; nu ne putem elibera. Speranţa cu mrejele sale, prezentul cu farmecele sale înşelătoare, plăcerile cu atracţiile lor, bunăstarea de care ne bucurăm uneori în cuprinsul unei lumi în suferinţă, supusă hazardului şi greşelii, toate aceste seducţii ne trag înapoi şi ne strâng şi mai tare legăturile. De aceea lisus spune: „E mai uşor să treacă o cămilă prin urechile acului decât să intre un bogat în împărăţia cerurilor".

Dacă am compara viaţa cu un cerc pe care mergem, iar o parte din el este acoperită cu jar, în timp ce unele locuri sunt reci, putem spune că locurile reci îl consolează pe nefericit, căzut pradă iluziei, când se află aici, şi este astfel încurajat să-şi continue drumul. Dar cel care vede dincolo de principiul individuaţiei, care cunoaşte esenţa lucrurilor în sine şi, ca urmare, vede întregul, acela nu poate avea această consolare; el se vede pe el însuşi în acelaşi timp în toate locurile şi atunci se retrage din cerc. -Voinţa lui se retrage; ea nu-şi mai afirmă esenţa, reprezentată în oglinda fenomenului; ea o neagă. Ceea ce pune în evidenţă această transformare este trecerea pe care o înfăptuieşte atunci omul, de la virtute la *ascetism.* Lui nu-i mai este suficient să-i iubească pe ceilalţi ca pe propria lui persoană şi să facă pentru ei ceea ce ar face pentru el însuşi; în el ia naştere un dezgust faţă de esenţa voinţei de a trăi, a cărei expresie este fenomenul lui, faţă de această esenţă care este fondul şi substanţa unei lumi a cărei mizerie lugubră el o vede. De aceea el o respinge aşa cum se manifestă ea în el şi aşa cum se exprimă ea prin corpul lui; conduita

^

lui dezminte acest fenomen al voinței și intră în contradicție deschisă cu acesta. Nefiind în fond nimic decât un fenomen al voinței, el încetează să mai vrea ceva, el își interzice să-i dea Voinței sale vreun punct de sprijin, el încearcă din toate puterile să manifeste o perfectă indiferență față de toate lucrurile. - Corpul lui, sănătos și puternic, exprimă prin organele sale de reproducere dorința sexuală; dar el neagă Voința și își dezminte corpul; el refuză orice satisfacție sexuală, în orice condiții. O castitate voluntară și perfectă este primul pas pe calea ascetismului sau a negării voinței de a trăi. Castitatea neagă acesta afirmare a Voinței, care merge dincolo de viața individului; ea arată astfel că Vo(ința se suprimă ea însăși, în același timp cu viața acestui corp care este manifestarea sa. Natura o spune, iar natura este întotdeauna, veridică și naivă; dacă această maximă ar deveni universală, specia-umană ar dispărea. Or, după cele pe care le-am spus, în Cartea a doua, despre dependența tuturor fenomenelor Voinței, cred că pot spune că în momentul în care manifestarea sa la gradul cel mai înalt ar dispărea, și animalitatea, care este reflectarea să mai slabă, ar dispărea; astfel, o dată cu lumina deplină apare și penumbra. De aceea, cunoștința fiind în întregime suprimată, restul lumii s-ar prăbuși în neant; căci fără subiect nu există nici obiect. Pot invoca aici un pasaj din Vede: „Așa cum în această lume copilul flămând plânge după mama lui, la fel toate ființele așteaptă holocaustul sfânt." *{Asiatic Researches,* voi. **VIII;** Colebrooke, *On the Vedas,* în extrasul din Sama-Veda. Același pasaj poate fi găsit în *Miscellaneous Essays* de Colebrooke, voi. I, pag. 88.) Holocaustul înseamnă aici resemnarea în general; restul Naturii trebuie să-și aștepte eliberarea de la om; el este în același timp preot și victimă. Mai putem menționa, ca un fapt demn de remarcat, că aceeași idee a fost exprimată de marele și profund spirit care a fost Angelus Silesius într-o mică poezie intitulată *Omul duce la Dumnezeu:*

i O omule, totul respiră iubirea pentru tine; totul te dorește cu înflăcărare;
Totul se îndreaptă spre tine, pentru a ajunge la Dumnezeu.

Un mistic și mai mare este maestrul Eckhard, ale cărui scrieri minunate au devenit în sfârșit accesibile, grație savantei ediții a lui Franz Pfeiffer (1857). El spune, la pagina 459, exact în același sens: „Mă sprijin aici pe Hristos, pentru că el spune: Și Eu, când voi fi| înălțat de pe pământ, îi voi trage pe toți la Mine. (Sf. Iona, **XII,** 32)..

Astfel, omul bun trebuie să înalțe toate lucrurile către Dumnezeu, către izvorul primordial. învățătorii ne confirmă acest adevăr, anume că toate creaturile sunt făcute pentru om. Aceasta se vede în toate, căci fiecare o folosește pe cealaltă; mielul folosește iarba, peștele apa, sălbăticiunea pădurea. Și astfel toate creaturile îl servesc pe omul bun; omul bun le ia și. pe una în alta, le duce către Dumnezeu." El vrea să spună: Tocmai pentru a elibera: o dată cu el și în el, toate animalele, cât și omul se servește de ele în această viață. - Așa trebuie explicat, după părerea mea. pasajul dificil din Biblie, *Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel,* VIII, 20-23.'

Nici în budism nu lipsește exprimarea acestui adevăr. De aceea, când Budha, aflat încă sub forma de Bodhisattva, își înșeuează pentru ultima oară calul, adică pentru a părăsi palatul tatălui său și a merge în

deşert, îi vorbeşte în versuri aşa: „De mult timp, tu eşti în viaţă şi în moarte: dar de acum vei înceta să mai porţi şi să mai tragi. Numai de data asta, o Kantakana. mai du-mă de aici, şi când voi fi căpătat legea (când voi fi devenit Buddha), nu te voi uita." *(Foe Koue Ki,* trad. de Abel Remusat, pag. 233).

Ascetismul se manifestă şi prin sărăcie, voluntară şi intenţionată, care nu este deloc efectul unui accident; săracul de bunăvoie se lipseşte de bunurile sale pentru a alina suferinţele altuia; sărăcia este scopul său declarat, el vrea să se servească de ea pentru a-şi umili voinţa, pentru a o împiedica să se mai manifeste vreodată, stimulată de o dorinţă satisfăcută sau de vreuna dintre plăcerile vieţii; căci el are oroare de această voinţă de când se cunoaşte pe el însuşi. Cel care a ajuns aici simte încă toate dorinţele Voinţei, şi fiind un corp însufleţit şi o manifestare a voinţei; însă el le calcă în picioare anume, el se constrânge să nu facă nimic din ceea ce i-ar plăcea să facă şi să facă tot ceea ce nu-i place, chiar dacă singurul rezultat ar fi acela de a contribui la umilirea Voinţei. De acum, dat fiind că el însuşi neagă Voinţa care se manifestă în persoana lui, el nu se va mai opune ca şi altul să facă la fel, adică să-1 facă să sufere; de aceea, orice suferinţă care îi vine din afară, fie că este urmarea întâmplării, fie a răutăţii altuia, e binevenită pentru el; la fel şi jignirile, ofensele, prejudiciile de tot felul; el le primeşte cu bucurie, găsind în acestea o ocazie de

Iată acest pasaj: „Căci făptura a fost supusă deşertăciunii - nu de voia ei, ci din pricina aceluia care a supus-o - cu nădejde,/ Pentru că şi făptura însăşi se va izbi din robia stricăciunii, ca să se bucure de libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu./ Căci ştim că toată făptura împreună suspină şi împreună are dureri până acum./ Şi nu numai atât ci şi noi, care avem pârga Duhului şi noi înşine suspinăm în noi. aşteptând înfierea, răscumpărarea trupului nostru."

a-şi dovedi lui însuşi că de acum nu-şi mai afirmă voinţa, că este de bună voie de partea oricui este duşmanul acestei manifestări a voinţei, care este persoana lui. El îndură deci aceste injurii şi aceste suferinţe cu o răbdare şi o blândeţe nesfârşite; el răspunde la rău cu bine, fără ostentaţie; el nu lasă să se reaprindă în el focul mâniei şi nici al dorinţelor. - Nu mai puţin decât Voinţa, el chinuie ceea ce o face pe aceasta vizibilă şi obiectivă, şi anume corpul său; el îl hrăneşte rău, evitând o stare de prosperitate, de vigoare exuberantă, din care voinţa ar putea renaşte mai puternică şi mai stimulată, această voinţă ale cărei expresie şi oglindă este el. El posteşte, se supune la chinuri şi privaţiuni, pentru ca. prin lipsuri şi suferinţe permanente, să sfărâme din ce în ce mai mult, să ucidă această voinţă în care el vede şi urăşte principiul existenţei şi a acestei existenţe care este tortura universului.
- Vine în sfârşit moartea, care va distruge această manifestare a unei voinţe, pe care el a omorât-o de mult în chiar esenţa ei, ^egând-o de bunăvoie, până la a o reduce la acest slab rest de voinţă care-i însufleţea corpul; atunci moartea va fi binevenită pentru el, o va primi cu bucurie, ca pe o eliberare dorită de mult timp. La el, moartea nu pune capăt numai manifestării voinţei, ca în cazul celorlalţi; esenţa însăşi a acesteia este suprimată, căci ultimul rest de existenţă care îi mai rămăsese ţinea de această manifestare;' iar moartea sfarmă şi acest fragil şi suprem bun. Pentru cel care sfârşeşte astfel şi universul dispare în acelaşi timp.

Ceea ce traduc eu aici într-un limbaj atât de palid, în termeni generali nu este totuşi o poveste spusă de un filosof, inventată abia astăzi; nu, această dorinţă a fost însăşi viaţa, viaţa foarte dorită a atâtor sfinţi, â atâtor suflete alese care au fost întâlnite printre creştini, şi încă mai mult hinduşi, budişti, credincioşii altor religii. Dogmele care şi-au pus amprenta pe raţiunea lor puteau fi ele diferite, căci la toţi conduita de viaţă exprimă într-un singur şi acelaşi mod o aceeaşi gândire, acea gândire intimă, imediată, intuitivă, din care provin orice virtute, orice sfinţenie. Regăsim într-adevăr aici acea deosebire, atât de importantă pentru noi de-a lungul acestui studiu, cu o aplicaţie atât de generală, cu o forţă atât de pătrunzătoare, deosebire până acum neglijată dintre cunoaşterea abstractă şi cea intuitivă. între cele două,

[1] Această cugetare se găseşte tradusă printr-o frumoasă comparaţie, într-o scriere filosofică sanscrită dintre cele mai vechi, *Samkya karika:* Totuşi, o vreme corpul ţine ascuns sufletul; astfel roata olarului, când vasul a fost terminat, continuă să se învâită cu elanul pe care 1-a primit mai înainte. Numai când sufletul luminat de adevăr se desparte de trup şi când pentru el natura se opreşte în loc, numai atunci are ioc eliberarea tou'ă"

când este vorba în special de a cunoaşte esenţa universului, există un fel de prăpastie largă, pe care numai filosofia ne poate ajuta să o trecem. Căci în ceea ce priveşte cunoaşterea intuitivă, *in concreto,* fiecare om găseşte în el însuşi, prin conştiinţă, toate adevărurile filosofice; însă traducerea lor în cunoştinţă abstractă, supunerea lor reflecţiei este treaba filosofiei; ea nu trebuie, ea nu poate avea altă misiune decât aceasta.

Astfel, aici este poate pentru prima dată când, sub forma abstractă, fără nici un mit ajutător, esenţa profundă a sfinţeniei, a abnegaţiei, a luptei crunte împotriva egoismului, a ascetismului va fi - fost tradusă în aceşti termeni; *negarea Voinţei de a trăi,* la care

Voința ajunge când cunoaşterea totală a întregii sale esențe acționează asupra ei ca un sedativ al voliției. Dimpotrivă, dacă este vorba despre cunoaşterea într-un mod imediat şi de transpunerea în fapte a acestui adevăr, este tocmai ceea ce au făcut toți sfinții, toți asceții, care având o aceeaşi idee în adâncul sufletului, se exprimau în moduri atât de diferite, fiecare conformându-se dogmelor pe care le primise mai întâi în rațiunea lui; căci datorită acestor dogme un sfânt, după cum este hindus, creştin, lamaist, are o conduită diferită; dar ce importanță are aceasta pentru fondul lucrurilor? Faptul că un sfânt crede în cea mai absurdă superstiție sau, dimpotrivă, este filosof nu are nici o importanță. Ceea ce îl face şi îl certifică drept sfânt sunt faptele sale; aceste fapte, privite din punct de vedere moral, nu provin din ideile sale abstracte, ci din cunoştința pe care intuiția imediată i-a dat-o despre lume şi esența ei; şi numai pentru a-şi linişti rațiunea şi a le explica el cu ajutorul unei dogme oarecare. Nu este deci necesar ca sfântul să fie filosof, aşa cum nu este necesar nici ca filosoful să fie sfânt; la fel cum nu este necesar ca un bărbat să fie frumos pentru a fi un bun sculptor sau să fie un bun sculptor pentru că este frumos. Şi, pentru a generaliza, ar însemna să avem față de moralist o pretenție foarte stranie dacă i-am cere ca înainte de a propovădui o virtute el să o şi aibă. Să traducem esența universului în concepte abstracte, generale şi clare, să le dea o imagine reflectată dar stabilă, mereu la dispoziția noastră şi sălăşluind în rațiunea noastră, aceasta îi este datoria, întreaga istorie a filosofiei. Cititorul să revadă pasajul din Bacon lord de Verulam (Francis), pe care l-am citat în Cartea întâi.
Desigur, ceea ce am prezentat mai sus nu este decât o descriere foarte abstractă, foarte generală, şi totuşi foarte rece, a negării voinței de a trăi, cu alte cuvinte a comportamentului unui suflet ales, al unui sfânt care se resemnează şi alege de bunăvoie calea ispăşirii. Dar cum

cunoaşterea din care rezultă negarea voinţei este intuitivă şi nu abstractă, ea nu-şi găseşte expresia perfectă în concepte abstracte; ci numai în acţiune, în conduita noastră. Dacă vrem să înţelegem mai bine ceea ce, în termeni filosofici, se traduce prin negarea voinţei de a trăi, trebuie să căutăm exemple în experienţă şi în realitate. Totuşi, nu în experienţa de zi cu zi: „căci, spune foarte bine Spinoza, tot ce este superior este pe atât de rar pe cât de dificil" *(nam omnia praeclara tem difficilia quam rara sunt).* Deci, în afara cazului în care o • întâmplare fericită ne face martori oculari a ceea ce căutăm, trebuie să ne mulţumim cu biografiile personajelor de felul celor despre care vorbim.. Literatura hindusă, ţinând seama de puţinul pe care îl cunoaştem deja prin intermediul traducerilor, este foarte bogată în biografii ale sfinţilor, ale ispăşitorilor, ale şamanienilor, ale şaniasylor etc. Chiar bine cunoscuta carte, pe care totuşi eu nu o apreciez din -toate punctele de vedere, *Mitologia hinduşilor* a doamnei de Polier ne oferă nenumărate exemple remarcabile de acest fel (în special în volumul al doilea, capitolul XIII). Şi creştinii ne oferă din abundenţă exemple care ilustrează teoria noastră. Citiţi biografiile, prea adesea rău scrise de altfel, ale acelor personaje care sunt numite când suflete sfinte, când pietişti, chietişti, vizionari pioşi etc. In diverse epoci, aceste biografii au fost adunate în culegeri, iată câteva: *Vieţile sufletelor sfinte* de Tersteegen, *Povestea celor care s-au născut pentru o viaţă nouă* de Reiz, iar în zilele noastre culegerea lui Kanne, unde ^printre multe lucruri rele se găsesc şi multe bune, şi mai ales *Viaţa preafericitei Sturmin.* Viaţa Sfântului Francisc de Assisi îşi are de drept locul în această serie, Sfântul Francisc a fost ascetismul în persoană, prototipul călugărilor cerşetori. Recent i-a fost reeditată viaţa, scrisă de unul dintre contemporanii şi emulii săi, care s-a ilustrat şi în Scolastică, Sfântul Bonaventura, sub titlul *Vita S. Francisci a S. Bonaventura concinna* - Joest, 1847); deja, puţin mai înainte, fusese publicată în Franţa o biografie întocmită cu grijă, completă, bazată pe cele mai. bune izvoare, *Povestea Sfântului Francisc de Assisi* de Chavin de Mallan (1845).
Dacă vrem să dăm un pandant de natură orientală~acestor scrieri monahale, avem cartea, excelent scrisă, a lui Spence Hardy, *Eastren monachism, an account of the order of mendicants founded by Gotama budha,* 1850 *(Viaţa monahală în Orient: studiu asupra unui ordin înfiinţat de budha Gotama).* Şi aici găsim acelaşi lucru, sub o altă îmbrăcăminte; şi ne putem da seama cât de puţin contează dacă sfinţenia se naşte dintr-o religie teistă sau dintr-o religie ateistă. - Dar

voi recomanda mai ales, ca un exemplu special şi foarte complet, şi în acelaşi timp ca o ilustrare cu totul practică a ideilor pe care le-am prezentat, autobiografia *Doamnei Guyon;* este un suflet ales şi mare. la care mă gândesc întotdeauna cu respect; a învăţa să o cunoşti şi a aprecia ceea ce a fost excelent în modul ei de a simţi, dar neacordând încrederea aberaţiilor inteligenţei sale, constituie pentru o fiinţă de elită o plăcere cu atât mai mare cu cât cartea ei nu va fi niciodată pe gustul inteligenţelor obişnuite, adică al marii mase, căci, peste tot şi întotdeauna, fiecare nu apreciază decât ceea ce îi seamănă lui într-o oarecare măsură şi lucrul pentru care are cel puţin o slabă înclinaţie. Acest fapt este adevărat şi pentru latura intelectuală, şi pentru cea morală. Intr-un anume sens, am putea considera drept un exemplu

potrivit biografia franceză bine cunoscută a lui Spinoza, dacă ne servim de ea ca introducere la preambulul magistral al operei sale cu totul nesatisfăcătoare *De emendatione intellectus;* acest preambul este cel mai eficace lucru pe care îl cunosc eu pentru a potoli tulburarea pasiunilor. în sfârşit, marele Goethe, pe cât este el de grec, nu a socotit nedemn de el să ne arate, în limpedea oglindă a poeziei, această latură înaltă a omenirii, el care, în *Destăinuirile unui suflet ales,* ne-a descris, idealizând-o, viaţa domnişoarei de Klettenberg, şi ne-a prezentat povestea adevărată a acesteia în propria sa biografie. De asemenea, el ne-a povestit de două ori viaţa Sfântului Filip de Neri. - Istoria nu va vorbi niciodată şi nu poate într-adevăr să vorbească despre om, a cărui conduită este cea mai bună şi cea mai completă ilustrare a aspectului particular care face obiectul acestui studiu. Căci materia istoriei este cu totul alta; ea este chiar cu totul contrară. Negarea voinţei de a trăi şi renunţarea nu o interesează, ea nu se ocupă decât de urmărirea şi de manifestarea acesteia la un număr infinit de oameni, prin care se vede despărţirea şi de ea însăşi, la cel mai înalt grad al obiectivării sale, şi se arată inutilitatea acţiunii întregi, fie în ridicarea unuia singur, care este datorată înţelepciunii sale, fie în forţa mulţimilor, care se datorează numărului lor, fie în puterea întâmplării care personifică destinul. Dar pentru noi, care nu urmărim desfăşurarea în timp a aparenţelor, pentru noi filosofii, al căror rol este de a căuta semnificaţia morală a actelor şi care luăm drept măsură comună ceea ce are cel mai mult sens şi cea mai mare greutate în ochii noştri, veşnica vulgaritate şi veşnica banalitate nu ne vor împiedica să recunoaştem că fenomenul cel mai important, cel mai semnificativ, care s-a manifestat vreodată pe lume nu este cuceritorul, ci ascetul. Ceea ce admirăm noi la el este viaţa tăcută şi

ascunsă a unui om ajuns ia o asemenea concepție încât renunță la voința de a trăi, a cărei acțiune se manifestă peste tot şi cuprinde toate lucrurile şi a cărei libertate nu se manifestă decât în el, prin faptul că el are conduita exact opusă conduitei obişnuite. De aceea pentru filosof, care vede lumea astfel, biografiile sfinților şi asceților, oricât de rău ar fi scrise ele în majoritatea cazurilor, oricât ar fi de amestecate cu superstiții şi lucruri nebuneşti, sunt mult mai instructive, mult mai importante, -având în vedere semnificația materiei, - decât istoriile lui Plutarh sau Titus Livius.
Pentru a aprofunda şi a completa ceea ce, într-o expunere cu totul abstractă şi cu totul generală, am numit negarea voinței de a trăi, trebuie să studiem preceptele morale date, absolut în acelaşi spirit, de oameni pătrunşi de acelaşi sentiment; vom vedea astfel cât de vechi sunt aceste idei, oricât de nouă ar părea expresia lor pur filosofică. Cea mai apropiată de noi, dintre toate aceste doctrine, este creştinismul, a cărui morală este animată de acelaşi spirit, nu numai de spiritul de caritate, dus la limitele sale extreme, ci şi de spiritul renunțării; acest al doilea spirit se găseşte deja în germene, dar foarte vizibil în scrierile apostolilor; totuşi, el nu a fost dezvoltat complet şi expus în mod explicit decât mai târziu. Vedem că apostolii propovăduiesc iubirea de aproape ca de sine însuşi, să facem bine, să-i iubim pe cei care ne urăsc, să fim milostivi, răbdători, blânzi, să ne resemnăm cu uşurință la jigniri, să fim temperați, pentru a stăpâni concupiscența, să rezistăm poftelor carnale şi, dacă este posibil, să fim absolut căşti. Găsim deja aici primele trepte ale ascetismului, sau mai bine zis negarea voinței, şi noi desemnăm prin această expresie ceea ce Evangheliile înțeleg prin „a renunța la sine însuşi" şi „a-şi duce crucea" (Matei, XVI, 24, 25; Marcu, VIII, 34, 35; Luca, IX, 23, 24; XIV, 26, 27, 33). Aceste tendințe s-au dezvoltat încet-încet şi au dat naştere asceților, anahoreților, călugărilor; acestea erau nişte instituții pure şi sfinte, dar care nu puteau cuprinde decât un foarte mic număr de oameni; o lărgire a cadrului lor nu ar fi adus decât ipocrizie şi lucruri urâte, căci, *abusus optimi pessimus.* Mai târziu, când creştinismul s-a organizat, vedem acest germen ascetic înflorind complet, în scrierile sfinților şi ale misticilor. Toți predică nu numai puritatea vieții, ci resemnarea completă, sărăcia voluntară, adevărata seninătate, indiferența absolută față de lucrurile pământeşti, renunțarea la voință, naşterea întru Dumnezeu, uitarea în întregime de sine şi cufundarea în contemplația lui Dumnezeu. Despre toate acestea găsim o expunere detaliată în lucrarea lui Fenelon *Explicațiile*

maximelor sfinților despre viața interioară. Dar nicăieri, în dezvoltarea sa, spiritul creştinismului nu a fost mai bine şi mai cu putere exprimat decât în scrierile misticilor germani, la maestrul Eckhard şi în cartea sa atât de celebră *Teologia germană;* despre această lucrare Luther spunea, într-o prefață pe care i-a adăugat-o, ca nici o alta - în afară de biblie şi de opera Sfântului Augustin - nu I-a învățat mai bine ce înseamnă Dumnezeu, Hristos şi Omul. Abia din 1851 avem un text curat al acestei scrieri, debarasată de orice interpolare, grație Editurii Pfeiffer din Stuttgart. Recomandările şi învățămintele conținute în ea sunt expunerea cea mai completă, pornită din cea mai profundă convingere, a ceea ce am prezentat eu ca

o negare a voinței de a trăi. Aceasta trebuie studiată cu atenție, înainte de a ne pronunța asupra problemei cu excesiva siguranță a unora. în acelaşi spirit, deşi inferior lucrării despre care tocmai am vorbit, a fost scrisă *Imitarea umilei vieți a lui Iisus,* de Tauler, fără a mai vorbi de cartea sa *Medulia animae.* După părerea mea, lecțiile acestor mistici, nişte creştini foarte puri, decurg din noul Testament, aşa cum vinul provine din vie; sau mai degrabă, ceea ce vedem în Noul testament, ca înfăşurat în văluri de nori, ni se prezintă, la mistici, cu o limpezime şi o semnificație perfecte. Pe scurt, eu consider Noul Testament drept prima, iar pe mistici a doua inițiere - ajj.txpoc %ai |ieyaA.a |av<rcr|pta.
Mult mai dezvoltat, exprimat cu o complexitate şi o forță mult mai mari decât ne puteam aştepta de la lumea occidentală, la creştini, ceea ce noi am numit negarea voinței de a trăi o vom găsi în vechile cărți ale limbii sanscrite. Dacă această importantă concepție despre viață a putut atinge aici un atât de înalt grad de dezvoltare şi a fost exprimată într-o manieră atât de completă, aceasta se datorează faptului că ea nu a fost închisă în limite care îi sunt cu totul străine. Este ceea ce s-a întâmplat cu creştinismul, închis în dogmatismul evreu, căruia lisus. conştient sau poate chiar fără să-şi dea seama, a trebuit în mod necesar să i se supună, din care cauză creştinismul este compus din două elemente esențiale foarte eterogene, din care nu vreau să rețin decât elementul moral şi să-1 numesc în mod exclusiv creştin, după ce am dat la o parte întregul dogmatism iudaic. Dacă adesea a existat temerea, şi mai ales în vremea noastră, că această mare şi salutară religie ar putea cădea în dizgrație, acest lucru ține. după părerea mea. de faptul că ea constă în două elemente eterogene la origine şi reunite apoi de împrejurări; separarea lor, rezultând din antipatia lor naturală şi din reacția spiritului secolului clin ce în ce mai luminat, ar duce, la drept vorbind, la prăbuşirea de care ne temem.

însă dementul moral ar rămâne intact, pentru că este indestructibil. - în morala hinduşilor, aşa cum o cunoaştem noi acum, oricât de imperfectă ar fi cunoaşterea literaturii lor de către noi, sunt prescrise, sub formele cele mai variate, în modul cel mai evident, în Vede, în Parnas, în poemele, miturile, legendele sacre, maximele şi preceptele de conduită ale lor, următoarele norme: iubirea faţă de aproape cu renunţarea absolută la sine însuşi, iubirea universală cuprinzând nu numai omenirea, ci tot ce are viaţă; caritatea dusă până la renunţarea la ceea ce este obţinut cu greu în fiecare zi; o răbdare nemărginită în a suporta nedreptăţile; răsplătirea răului, oricât de greu ar fi, prin bunătate şi iubire; resemnarea voluntară şi bucuroasă la jigniri, abţinerea de la orice hrană animală, castitatea absolută, renunţarea la plăceri, de către cel care urmăreşte sfinţenia perfectă; să te lipseşti de bogăţii, să părăseşti orice casă, să-ţi părăseşti pe ai tăi, să trăieşti în izolarea cea mai profundă, cufundându-te într-o contemplare tăcută; să te supui de bunăvoie unei penitenţe în mijlocul chinurilor încete şi teribile, în scopul distrugerii complete a voinţei, până Ia moartea prin înfometare sau prin aruncarea în faţa crocodililor ori de pe stânca sfântă din înaltul Himalaiei, prin îngroparea de viu sau, în sfârşit, prin aşezarea sub roţile imensei căruţe care duce statuile zeilor, în cântecele, strigătele de bucurie şi dansurile baiaderelor. Iar aceste prescripţii, a căror vechime este de patru mii de ani, sunt respectate şi astăzi, oricât de degenerat ar fi poporul hindus.' Precepte respectate de atâta timp de un popor care numără milioane de indivizi, impunând sacrificii atât de grele, nu pot fi o fantezie inventată din plăcere, ci trebuie să-şi aibă rădăcina în fondul însuşi al omenirii. Să mai adăugăm şi asemănarea admirabilă dintre conduita unui ascet creştin sau a unui sfânt şi aceea a unui hindus, pe care o vedem atunci când citim biografia lor. Deşi dogmele sunt diferite, deşi moravurile şi circumstanţele sunt cu totul deosebite, tendinţa este aceeaşi, viaţa interioară este aceeaşi şi la unul, şi la celălalt. Regulile de conduită sunt de asemenea identice; astfel, toate ne vorbesc despre sărăcia

Cf. de exemplu: *Oitpmk'hat,* studio Anquetil Duperron. II, 138. 144. 145. 146; *Myihologie des Hindons,* de doamna **Polier,** II. 13. 14. 15. 16. 17: - *Asiatischeâ Magazin de Klaproth.* I: ..Asupra religiei lui F6": *ib\d.:..Bhagaraa - gilii* sau *Dialogul înlre K/şna şi Ar/una;"* în al doilea volum: apoi Institutes of **Hindu-law, or** Ihe **Ordinances** of'Mcnu. from the sanskrit. by W" .lones, tradus în germană de Huttner (1797). mai ales eapitolele VI şi VII; - în sfârşit, mai multe pasaje din *Asiatic* ***Researches,*** (în ultimii patruzeci de ani literatura indiană s-a răspândit atât de mult în **Europa,** încât dacă aş vrea să completez astăzi această notiţă de la prima ediţie, ea ar ocupa mai multe pagini (n.a.)

absolută care trebuie practicată şi care constă în a dărui tot ceea ce, pentru noi, poate deveni o sursă de consolări sau de plăceri mondene, căci toate acestea hrănesc voinţa, a cărei distrugere completă este urmărită. Pe de altă parte, la hinduşi, în învăţăturile lui F6, vedem că i se recomandă sanyasului, - care trebuie să trăiască fără casă şi avere, - să nu se culce mereu sub acelaşi copac, pentru a nu căpăta vreo predilecţie sau vreo înclinaţie pentru acesta. Misticii creştini şi filosofii Vedelor mai au un punct comun, şi anume acela că a considera înţeleptul, ajuns la perfecţiune, ca fiind eliberat de lucrările exterioare şi de practicile religiei. Această comunitate de vederi, în timpuri şi la popoare atât de deosebite, arată că aici nu este vorba, aşa cum susţin banalii optimişti, despre nebunie sau aberaţie a sentimentului, ci este manifestarea uneia dintre laturile esenţiale ale

naturii umane, - manifestare cu atât mai rară cu cât este mai sublimă. Am indicat sursele care ne permit să cunoaştem în mod imediat şi, ca să spunem aşa, într-o manieră vie, fenomenele în care se încarnează negarea voinței de a trăi. într-un fel, acesta este punctul capital al întregului nostru studiu; totuşi nu am vorbit despre aceasta decât la modul foarte general, căci este mai bine să ne referim la fapte luate dintr-o experiență imediată decât să îngroşăm, fără rost, acest volum printr-o repetare diluată a ceea ce aceste fapte pot spune prin ele însele.
Mai am tic adăugat doar câteva cuvinte pentru a defini, în general, ceea ce înțeleg eu prin negarea voinței de a trăi. Am văzut că omul rău, prin obstinația voinței sale, îndură o suferință interioară, care îl sfâşie continuu, sau, atunci când obiectele voinței au fost epuizate, el potoleşte setea furioasă a egoismului său prin privelıştea suferințelor altuia; am văzut că omul care a ajuns la negarea voinței de a trăi, oricât de plină de renunțări pare a fi condiția sa, el este cuprins de o bucurie şi o linişte cereşti. La el nu se manifestă acea viață tumultoasă şi nici acele bucurii care presupun şi atrag întotdeauna după ele o mare suferință, aşa cum se întâmplă la oamenii care se dedau plăcerilor, ci o pace de netulburat. un calm profund, o seninătate intimă, o stare pe care nu ne putem împiedica să nu o dorim atunci când realitatea sau imaginea noastră ne-o arată; căci noi o recunoaştem a fi singura bună, singura care ne înalță cu adevărat; iar îngerul nostru păzitor ne îndeamnă spre ea, *sapere aude.* Ne dăm seama atunci că împlinirea pe care lumea o poate da dorințelor noastre seamănă cu pomana care este dată astăzi cerşetorului şi care îl face să trăiască pentru ca mâine să fie din nou flămând. Resemnarea,

dimpotrivă, seamănă cu un patrimoniu ereditar; cel care îl are la adăpost de griji pentru totdeauna.
Ne amintim că, în Cartea a treia, am arătat că plăcerea estetică constă, în mare parte, în faptul că - în contemplarea pură - ne sustragem pentru moment voinței, adică oricărei dorințe, oricărei griji; ne desprindem de noi înșine, **nu** mai suntem acel individ care cunoaște numai pentru a voi, subiectul corelativ al obiectului particular și pentru care toate obiectele devin motive de voliție, ci subiectul fără voință și veșnic al cunoașterii pure, corelativul Ideii; știm de asemenea că momentele în care, eliberați de sub tirania dureroasă a dorinței, ne ridicăm parcă deasupra apăsătoarei atmosfere terestre, sunt cele mai fericite pe care le cunoaștem. Ca urmare, ne putem imagina cât trebuie să fie de fericită viața omului a cărui voință nu este potolită numai pentru o clipă, ca în plăcerea estetică, ci este complet spulberată, în afară de ultima scânteie, indispensabilă pentru a menține corpul și care trebuie să piară odată cu el. Omul care, după o mulțime de lupte violente împotriva propriei sale naturi, a ajuns la o asemnea victorie nu mai este decât subiectul pur al cunoașterii, oglinda limpede a lumii. Nimic nu-l mai poate tortura, nimic nu-1 mai poate impresiona; căci toate aceste mii de lanțuri ale Voinței care ne leagă de lume. râvnirea la bunul altuia, teama, invidia, mânia, toate aceste pasiuni dureroase care ne sfâșie, **nu** au nici o influență asupra lui. El a sfărâmat toate aceste legături. Cu zâmbetul pe buze, el contemplă liniștit farsa lumii, care cândva ar fi putut să-l impresioneze sau să-l îndurereze, dar care, acum, îl lasă indiferent; el vede toate acestea ca pe niște piese de șah, când partida a luat sfârșit, sau ca și cum ar contempla, dimineața, costumele, împrăștiate pe jos. ale căror forme l-au intrigat și l-au agitat în timpul întregii nopți de carnaval. Viața și înfățișările ei plutesc în jurul **lui** precum o aparență fugitivă; acestea sunt pentru el ca visul ușor al unui om pe jumătate treaz, care vede prin realitate și care nu se lasă înșelat de iluzie; la fel ca acest vis, viața să dispară fără o tranziție violentă. Toate acestea ne vor face să înțelegem în ce sens repetă d-na Guyon atât de des la sfârșitul biografiei sale: „Totul îmi este indiferent; nu pot să mai vreau nimic; îmi este imposibil să știu dacă exist." - Fie-mi îngăduit, pentru a arăta că dispariția corpului (care nu este decât fenomenul Voinței, prin suprimarea căreia el își pierde prin urmare orice semnificație), departe de a fi crudă, este, dimpotrivă, așteptată cu bucurie, - fie-mi îngăduit, spuneam, să citez aici cuvinte ale acestei sfinte penitențe, deși nu au nimic elegant în ele: „Amiază a gloriei, zi

în care nu mai există noapte; viața care nu se mai teme de moarte în moartea însăși; pentru că moartea a învins moartea, iar cel care a suferit prima moaVte nu va mai gusta din cea de a doua moarte." *{Viața doamnei Guyon,* II, 13)
Totuși nu trebuie să credem că după ce cunoașterea devenită ..calmantă"' a produs negarea voinței de a trăi ea nu mai este în pericol să se clatine și că ne putem bizui pe ea, ca pe un bun câștigat definitiv. Dimpotrivă, trebuie să o recucerim prin lupte permanente. Căci corpul, fiind voința însăși devenită obiect sau fenomen în lumea ca reprezentare, atâta timp cât corpul este viu există virtual și întreaga voință de a trăi face eforturi susținute pentru a intra în realitate și pentru a-și aprinde din nou flăcările puternice. De aceea, această

linişte şi această beatitudine a sfinţilor ne par a fi un fel de desfăşurare a voinţei combătută neîncetat; este o floare a sfinţeniei care nu creşte decât pe **un** pământ încontinuu răscolit de luptă; căci nimeni nu poate gusta pe pământ liniştea veşnică. Când citim, în biografiile sfinţilor, povestea vieţii lor interioare, vedem că aceasta este plină de înfruntări, de lupte ale sufletului cu el însuşi, de îndepărtări de starea de graţie, adică de acea formă de cunoaştere care face ineficiente orice feluri de motive, care acţionează asupra voinţei ca un calmant general, care produce pacea cea mai profundă şi care deschide calea spre libertate. De aceea, cei care au ajuns la negarea Voinţei luptă energic pentru a se **menţine** pe acest drum; ei trebuie să se supună privaţiunilor de tot felul, unei penitenţe riguroase, să caute tot ce îi poate distruge, şi toate acestea, pentru a împiedica Voinţa mereu rebelă să se manifeste. De aici provine grija dureroasă pe care ei o au pentru a se menţine în această stare mântuitoare, odată ce au învăţat să cunoască întregul preţ al eliberării; de aici provin procesele lor de conştiinţă faţă de cea mai nevinovată plăcere, faţă de cel mai mic semn al vanităţii lor, pasiune ce moare ultima dintre toate, care este cea mai vie, cea mai activă şi cea mai excesivă. - Prin cuvântul ascetism, pe care l-am folosit deja adesea, eu înţeleg la drept vorbind acea spulberare voită a voinţei care se obţine prin renunţarea la plăceri şi prin căutarea suferinţei, o penitenţă voluntară, **un** fel de pedeapsă aplicată sieşi, pentru a ajunge la umilirea voinţei.
Dacă oamenii care au ajuns la negarea voinţei practică ascetismul numai pentru a se menţine în această stare, rezultă că suferinţa în general, în măsura în care ea este produsă de soartă, poate conduce şi pe o altă cale la această negare (5£VX£po<; TCÂ,OVC); da, putem crede că majoritatea oamenilor nu ajunge la eJiberare decât pe această cale şi

că durerea simțită şi cunoscută în mod direct este aceea care produce aproape întotdeauna resemnarea completă; aceasta, se întâmplă adesea la apropierea morții. Numai celor aleşi le poate fi suficientă această cunoaştere care, depăşind principiul individuației, are mai întâi drept rezultat purificarea completă a simțirii şi iubirea de aproape în general şi care îl face pe individ să ia parte la suferințele tuturor, ca şi cum ar fi ale sale, pentru a aduce apoi negarea voinței. Cel care se apropie de această stare întâlneşte aproape întotdeauna un permanent obstacol, o permanentă stimulare de a satisface voința, în propria sa persoană, în circumstanțe mai mult sau mai puțin favorabile, în atracția speranței şi în cerințele constante ale voinței, adică ale plăcerii; de aceea toate aceste senzații au fost personificate în Diavol. Trebuie deci aproape întotdeauna ca mari suferințe să fi strivit voința pentru ca să se poată produce negarea voinței. Nu există om care să se aplece asupra lui însuşi, să se recunoască şi să recunoască şi lumea, să se schimbe în întregime, să se ridice deasupra lui însuşi şi deasupra oricărui fel de durere şi, parcă purificat şi sanctificat de suferință, cu o seninătate, o beatitudine şi o noblețe a spiritului pe care nimic nu le poate tulbura, să renunțe la tot ce dorea mai înainte cu atâta ardoare şi să primească moartea cu bucurie, nu există om care să ajungă aici, decât după ce a parcurs toate treptele unei nefericiri crescânde şi, după ce a luptat din toate puterile, este pe cale de a se lăsa pradă disperării. Aşa cum topirea unui metal se anunță printr-un fulger, la fel şi flacăra durerii produce in el străfulgerarea unei voințe care se stinge, adică a eliberării. îi vedem chiar şi pe cei mai mari nemernici ridicându-se până aici; ei devin cu totul alți oameni, se convertesc. Crimele lor de altădată nu le mai tulbură conştiința; ei le ispăşesc de bună voie prin moarte şi privesc bucuroşi încetarea manifestării acestei voințe pe care acum o urăsc. In capodopera sa *Faust,* Goethe ne-a prezentat, prin povestea nenorocirilor Margaretei, un tablou incomparabil, nemaiîntâlnit, după părerea mea, în nici o poezie, al acestei negări a voinței, provocată de excesul de nefericire şi de pierdere a speranței de mântuire. Este un simbol desăvârşit al acelei a doua vieți, care conduce la negarea voinței, şi nu, ca prima, prin noțiunea suferinței universale, la care omul se asociază în mod voluntar, ci printr-o imensă durere pe care o:J resimte el însuşi. Fără îndoială, numeroase drame prezintă eroi cu o voință puternică, ajungând la acest nivel de resemnare absolută, în care de obicei voința de a trăi şi manifestarea ei sunt spulberate; dar

nici o piesă cunoscută nu ne arată în mod clar şi mai simplu decât *Faust* esența însăşi a acestei convertiri.
Vedem în fiecare zi, în viața reală, nefericiții care au învățat să cunoască întreaga amărăciune a suferinței, să urce pe eşafod, să iasă în întâmpinarea unei morți ruşinoase, oribile, crude, cu o puternică forță sufletească, de îndată ce şi-au pierdut orice speranță; aceasta este, în majoritatea cazurilor, o convertire analogă. Nu putem crede că există o prea mare diferență între caracterul lor şi acela al celorlalți oameni, aşa cum este el dat de destin; dar aceasta din urmă rezultă în mare parte din circumstanțe; aceasta nu-i împiedică să fie vinovați şi chiar, până într-un anume punct, răi. Şi totuşi vedem că majoritatea dintre ei se converteşte în acest mod de îndată ce şi-au pierdut orice speranță. Ei arată atunci o reală blândețe şi puritate a simțirii; ei au o

repulsie faţă de cea mai mică faptă rea sau chiar puţin caritabilă; ei îşi iartă duşmanii, fie chiar şi pe calomniatori, care i-au făcut să fie condamnaţi, şi numai prin vorbe şi de teama ipocrită de Judecătorul suprem, ci cu o profundă seriozitate şi fără nici o dorinţă de răzbunare. Şi nu numai atât; ei îşi iubesc suferinţele şi moartea, căci au intrat pe calea negării voinţei; adesea ei refuză chiar salvarea care le este oferită şi mor de bunăvoie, cu seninătate şi fericiţi. Aceasta pentru că secretul ultim al vieţii li s-a revelat, în însuşi excesul suferinţei; ei au înţeles că durerea şi răul, ca suferinţa şi ura, crima şi criminalul, care se deosebesc atât de mult în cunoaşterea supusă principiului raţiunii, nu sunt decât unul şi acelaşi lucru în fond, manifestarea acestei unice Voinţe de a trăi, care îşi obiectivează lupta ei cu ea însăşi, prin mijlocirea principiului individuaţiei; ei au învăţat să cunoască cele două faţete ale lucrurilor, răul şi răutatea şi, văzând că sunt identice, ei renunţă la una, şi la cealaltă şi scapă de voinţa de a trăi. După cum am mai spus, puţin contează miturile şi dogmele, sub forma cărora ei prezintă raţiunii lor această cunoaştere imediată şi intuitivă şi convertirea lor.

Cu siguranţă că Mathias Claudius a fost martorul unei asemenea metamorfoze a simţirii când a scris în *mesagerul de Wandsbeck* (partea I, pag. 115) acel remarcabil articol pe care l-a intitulat *Convertirea lui...,* a cărui concluzie suna aşa: „Gândirea omului poate merge dintr-un punct periferic până la punctul opus şi poate reveni apoi la punctul de plecare, dacă împrejurările îi oferă ocazia. Asemenea revirimente nu sunt tocmai ce există mai elevat şi mai interesant în natura omenească. Dar această uimitoare convertire catolică, această metamorfoză transcedentală, în care cercul[1] gândirii

este în mod irevocabil rupt, în care toate legile psihologiei devin inutile şi zadarnice, în care individul nu numai că îşi întoarce haina, ci îl dezbracă în întregime pe vechiul om, în care să i se ia ceața de pe ochi, este unul dintre acele lucruri atât de surprinzătoare încât acela care mai are ceva sânge în vine îşi va părăsi şi tată şi mamă pentru a merge să-l vadă şi să-1 audă mai de aproape."

Apropierea morții şi disperarea nu sunt de altfel absolut indispensabile pentru a ajunge la această purificare prin durere. O mare nenorocire sau o mare suferință pot la fel de bine să provoace în noi noțiunea foarte vie a luptei voinței de a trăi cu ea însăşi şi să ne facă să înțelegem inutilitatea acțiunii. De aceea s-a întâmplat adesea ca oameni a căror existență tumultoasă a fost supusă conflictului pasiunilor, regi, eroi, aventurieri, să se convertească dintr-o dată şi, fiind cuprinşi cu totul de resemnare şi de căință, s-au făcut călugări ori pustnici. La aceasta ajung toate povestirile despre convertire, precum aceea a lui Raimond Lulle, care, după ce a alergat multă vreme după o femeie frumoasă, a obținut într-o zi o întâlnire; şi pe când acesta era în culmea bucuriei pentru că îşi atinsese scopul, ea şi-a descheiat bluza şi i-a arătat un oribil cancer care îi mistuia sânul, imediat, ca şi cum ar fi văzut iadul, el s-a convertit, a părăsit curtea regelui de Maiorca şi s-a retras în singurătate pentru a face penitență. Povestea convertirii abatelui de Rance este cu totul asemănătoare; am spus-o, în linii mari, în *Suplimente,* capitolul XLVIII. Dacă ne gândim că ei s-au convertit pentru că au trecut brusc de la ceea ce este mai fermecător pe lume la ceea ce este mai oribil, găsim aici explicația faptului surprinzător că națiunea cea mai modernă, cea mai veselă, cea mai senzuală, cea mai uşuratică din Europa, francezii, a produs ordinul monahal cel mai aspru dintre toate, cel al trapiştilor. Restaurat de către Rancc, el s-a menținut până în zilele noastre, în toată puritatea şi în întreaga rigoare a regulamentului său, în pofida revoluțiilor, a reformelor Bisericii şi a necredinței crescânde.

Această noțiune a vanității existenței poate totuşi să dispară odată cu circumstanțele care au produs-o, voința de a trăi se poate afirma din nou. iar caracterul de altădată poate reapărea. Aşa s-ța întâmplat cu nefericitul Benvenuto Cellini, care s-a convertit de două ori astfel, mai întâi în închisoare şi apoi în timpul unei boli necruțătoare, căzând din nou în vechile rătăciri după ce suferința a dispărut. în general, negarea voinței de a trăi nu rezultă din durere cu necesitatea unui efect rezultat dintr-o cauză, ci Voința rămâne liberă. Acesta est< singurul punct în care libertatea ei se manifestă în mod imediat.

aici mirarea pe care Mathias Claudius şi-o exprimă atât de puternic față de „convertirea transcedentală". Fiecărei suferințe i se poate opune o voință mai puternică şi prin urmare de neînfrânt. Platou povesteşte, de exemplu, în *Fedon,* că s-au văzut condamnați aşteptându-şi supliciul în petreceri şi în desfrâu, afirmându-şi astfel până în moarte voința lor de a trăi. Shakespeare ne arată în persoana cardinalului de Beaufort sfârşitul groaznic al unui scelerat care moare ca un disperat, căci nici suferința, nici moartea nu au putut sfărâma răutatea profundă a voinței sale încăpățânate.

Cu cât voința este mai puternică, cu atât este mai vizibilă manifestarea luptei sale cu ea însăşi şi prin urmare cu atât mai mare este durerea. O lume care ar fi manifestarea unei voințe infinit mai

violente decât a noastră, ar provoca infinit mai multe suferinţe. Ar fi infernul desăvârşit.
Orice durere, în măsura în care este o mortificare şi o îndreptare către resemnare, are potenţial o virtute de sanctificare. Acest fapt explică de ce o mare nenorocire, o suferinţă profundă sunt tratate întotdeauna cu un anume respect. II respectam profund pe cel care suferea, când, nevăzând în viaţa lui decât un lung lanţ de dureri sau deplângând un rău adânc şi incurabil, el priveşte nu numai şirul de circumstanţe care au făcut din viaţa sa o ţesătură de nefericiri sau nenorocirea imensă şi unică ce 1-a lovit, - căci până acum cunoaşterea sa este încă supusă principiului raţiunii şi este legată de fenomenul particular; el tot vrea viaţa, dar în condiţii diferite; - mai trebuie ca privirea sa să se ridice de la particular la general, să considere propria sa durere ca un exemplu al durerii universale; atunci el atinge perfecţiunea morală şi pentru el un caz unic reprezintă mii de cazuri, viaţa lumii nu-i mai apare ca durerea lumii şi se resemnează. Iată de ce, în *Torquato Tasso* aj lui Goethe, personajul prinţesei trezeşte respect; povestind nenorocirile tristei sale vieţi şi pe cele alor săi, ea vede în acestea imaginea suferinţei tuturor.
Nu ne reprezentăm niciodată un caracter foarte nobil fără o anume tristeţe tăcută. Aceasta nu provine dintr-o fire copleşită de necazurile de zi cu zi (atunci nu ar mai exista nici o nobleţe, ci mai degrabă un caracter rău); ea provine din conştiinţa dezinteresată a vanităţii tuturor şi a zădărniciei tuturor .durerilor. Totuşi, această conştiinţă se poate trezi la contactul cu experienţa personală, cu condiţia să fie foarte dureroasă; astfel, Petrarca a rămas pentru tot restul zilelor sale în acea stare de tristeţe resemnată pentru ca una singură dintre dorinţele sale nu a fost satisfăcută; tocmai această tristeţe ne impresionează atât de

profund în operele lui; Dafne, cea pe care o urmărea el, trebuie că s-a făcut nevăzută din brațele sale pentru a-i lăsa, în locul ei, nemuritoarea cunună de lauri. Când un destin irevocabil îi refuză" omului satisfacerea vreunei dorințe, voința se sfarmă, ea este incapabilă să vrea altceva, iar caracterul devine blând, trist, nobil, resemnat. Când în sfârşit durerea nu mai are un obiect determinat, când ea se extinde asupra vieții în întregime, atunci ea devine o întoarcere asupra sinelui, o retragere, o dispariție lentă a Voinței, a cărei vizibilitate ea o minează în ascuns dar profund, vizibilitatea care este corpul; omul se simte eliberat din lanțurile sale, are un fel de gust anticipat voluptuos pentru această moarte, care se anunță astfel drept o eliberare a corpului şi a voinței. De aceea, o bucurie secretă însoțeşte această durere; cred că nici poporul cel mai melancolic nu înțelege altceva prin expresia *the joy of grief* (plăcerea durerii). Totuşi, tocmai în aceasta constă obstacolul din calea sensibilității, atât în viață, cât şi în domeniul artei; căci cine se plânge şi se lamentează mereu, fără a avea forța de a se resemna, acela pierde în acelaşi timp şi raiul, şi pământul, pentru a nu rămâne decât cu un sentimentalism lacrimogen. Dacă vrem să ajungem la eliberare şi să inspirăm respect, trebuie ca durerea să ia forma cunoaşterii pure şi să aducă adevărata resemnare drept calmant al voinței. în acest caz, nu putem vedea o mare nefericire fără a avea pentru ea o considerație vecină cu aceea pe care ne-o inspiră curajul şi virtutea, iar fericirea noastră prezentă o resimțim ca pe un reproş. Ne este imposibil să nu considerăm fiecare suferință, atât aceea pe care o simțim noi profund, cât şi pe aceea care ne este străină, drept o cale spre virtute şi spre sfințenie; dimpotrivă, bucuriile şi plăcerile lumeşti le considerăm a fi capabile să ne îndepărteze de această cale. Lucrul acesta este atât de adevărat, încât, atunci când vedem un om îndurând o mare suferință fizică sau morală, sau chiar şi atunci când privim pe cineva care munceşte din greu, cu fruntea şiroind de sudoare, depunând un efort dureros, fără a-şi pierde nici o clipă răbdarea şi fără a se plânge, avem impresia că vedem un bolnav, supus unui tratament dificil, care acceptă de bunăvoie, cu bucurie durerile operației, convins că, cu cât suferă mai mult, cu atât mai mult distruge în el germenii bolii şi că, prin urmare, vindecarea sa va fi cu atât mai completă cu cât durerea actuală este mai cruntă. Potrivit celor spuse mai sus, negarea voinței de a trăi, care nu este altceva decât resemnarea sau sfințenia absolută, rezultă întotdeauna din ceea ce calmează voința, adică noțiunea conflictului voinței cu ea însăşi şi a vanității sale radicale - vanitate care se exprimă în

suferințele tuturor oamenilor. Diferența în negarea voinței, pe care am reprezentat-o prin cele două căi ale eliberării, constă în faptul că această noțiune este produsă sau prin cunoaşterea pură a durerii, asumată în mod liber, grație intuiției acelui *principhim individuationis,* sau în mod imediat, prin suferința simțită direct. Fără negarea completă a voinței nu există mântuire adevărată, eliberare efectivă de viață şi de durere. înainte de a ajunge aici, noi toți nu suntem decât această voință însăşi, al cărei fenomen este o existență efemeră, o acțiune mereu inutilă, mereu zadarnică, o lume ca reprezentare plină de nefericire, căreia îi aparținem toți în mod irevocabil. Căci am văzut mai sus că viața îi este asigurată Voinței de a trăi şi că adevărata şi unica sa formă este prezentul, din care ea nu

poate fi sustrasă, indiferent de modul în care naşterea şi moartea guvernează fenomenele. Mitul hindus exprimă bine această idee, atunci când spune: „Veți fi readuşi pe lume." Marea diferență morală dintre caractere semnifică faptul că omul rău este infinit de departe de a ajunge la această Cunoaştere din care decurge negarea voinței de a trăi şi prin urmare că el este expus la toate durerile care există în mod virtual în lume, căci fericirea pe care o gusta el în prezent este un fenomen, o iluzie creată de Maya, prin mijlocirea principiului individuației; este visul de fericire al cerşetorului. Suferințele pe care le provoacă celorlalți, prin răutatea furioasă a voinței sale, sunt măsura celor pe care le va îndura el, fără a ajunge pentru aceasta la renunțare şi la negare. Dimpotrivă, adevărata şi pura iubire, chiar şi bunăvoința, provine deja din intuiția care vede dincolo de principiul individuației şi care, ajunsă la cel mai înalt grad al său, duce la sfințenia absolută şi la eliberare; ea se manifestă prin acea stare deosebită pe care am descris-o şi care este resemnarea prin liniştea profundă care o însoțeşte, prin beatitudinea nesfârşită în chiar brațele morții.[1]

§69

Până acum, în limitele subiectului nostru, am expus suficient negarea voinței de a trăi, singurul act al libertății noastre care se manifestă în fenomen şi pe care îl putem numi, ca şi Asmus, transformarea transcedentală; nimic nu este mai diferit de această negare decât suprimarea efectivă a fenomenului nostru individual, adică sinuciderea. Departe de a fi o negare a Voinței, sinuciderea este

[1] Vezi capitolul XLVIII din *Suplimente* (n.a.)

o dovadă de afimare puternică a Voinței. Căci negarea Voinței constă **nu** în faptul de a avea oroare de suferințele vieții, ci în faptul de a detesta plăcerile acesteia. Cel care se sinucide ar vrea să trăiască; el nu este nemulțumit decât de condițiile în care îi este dat să-şi ducă viața. Prin urmare, distrugându-şi corpul, el renunță nu la voința de a trăi, ci pur şi simplu la viață. El ar vrea viața, el ar vrea ca voința sa să existe şi să se afirme fără nici o piedică; dar conjuncturile prezente nu-i permit nicidecum acest lucru şi el resimte din această cauză o mare durere. în acest fenomen izolat, însăşi voința de a trăi este atât de împiedicată să se manifeste încât nu-şi poate desfăşura acțiunea. Ea ia atunci o hotărâre conform cu natura sa de lucru în sine, natură care rămâne independentă de diferitele expresii ale principiului rațiunii, pentru care, prin urmare, o<1ce fenomen izolat este indiferent, deoarece ea însăşi este independentă de naştere şi de moarte, deoarece ea este esența intimă a vieții universale. Ea este o certitudine puternică şi profundă care face ca nici unul dintre noi să nu trăiască fără o teamă constantă de moarte; suntem siguri, cu alte cuvinte, că Voința nu va duce niciodată lipsa de fenomene; pe aceeaşi certitudine se sprijină şi sinuciderea. Voința de a trăi se manifestă deci atât în sinucidere, încarnat în Siva, cât şi în bucuria conservării, încarnată în Visnu, şi în voluptatea reproducerii, încarnată de Brahma. Acesta este sensul profund al unității Trimurti; Trimurti este fiecare om, deşi în timp ea îşi arată când unul când altul dintre capete. - între sinucidere şi negarea voinței există acelaşi raport ca între lucrul particular şi idee; sinuciderea neagă individul, şi nu speța. Aşa cum am văzut mai sus, viața este în mod infailibil şi pentru totdeauna inerentă voinței de a trăi, iar suferința este la fel pentru viață; de unde rezultă că sinuciderea este un act zadarnic şi nesăbuit; în zadar se străduieşte cineva să distrugă în mod voit un fenomen particular, căci lucrul în sine nu rămâne mai puțin intact, precum curcubeul care se menține, în pofida succesiunii continue a picăturilor de apă care îi servesc o clipă ca suport. Totuşi, sinuciderea este ca şi capodopera Mayei; sinuciderea exprimă în modul cel mai elocvent contradicția dintre voința de a trăi şi ea însăşi. Am constatat deja această contradicție în fenomenele cu totul inferioare ale voinței, în lupta permanentă a tuturor fenomenelor forțelor naturii, a tuturor indivizilor organizați care îşi dispută materia, timpul şi spațiul; pe măsură ce urcăm pe treptele obiectivării voinței, am văzut că acelaşi conflict se accentuează din ce în ce mai mult cu o limpezime înfricoşătoare; în sfârşit, pe treapta cea mai înaltă, care este Ideea de om, el capătă

asemenea proporții, încât cei care se extermină **unii** pe alții nu mai sunt indivizii ce reprezintă o aceeaşi Idee, ci individul însuşi îşi declară război lui însuşi; ardoarea cu care el doreşte viața, violența cu care se izbeşte de obstacolul natural al vieții, adică durerea, îl fac să se distrugă pe el însuşi; voința individuală preferă să suprime **printr-un** act de voință corpul, care nu este altceva decât aceeaşi voință în stare vizibilă, mai degrabă decât să-1 lase să fie zdrobit de durere. Şi aceasta tocmai pentru că acela care se sinucide nu poate înceta să vrea să înceteze a mai trăi; voința se afirmă în sinucidere prin suprimarea chiar a fenomenului său, pentru că ea nu se mai poate afirma altfel. Dar această suferință, din care ne smulgem prin

sinucidere, era tocmai mortificarea voinței, era calea care ne-ar fi putut conduce la negarea voinței însăşi, adică la eliberare; cel care se sinucide seamănă aşadar, sub acest raport, cu un bolnav care ar fi complet vindecat dacă ar vrea să lase să fie dusă până la capăt operația dureroasă care a fost începută, dar care preferă să-şi păstreze boala. Suferința vine la el şi îi arată astfel posibilitatea de a nega voința; el însă o respinge; el distruge astfel fenomenul voinței, corpul, pentru ca voința însăşi să rămână intactă. - Acesta este motivul pentru care aproape toate doctrinele moralei filosofice sau religioase condamnă sinuciderea, deşi nici ele nu ştiu să opună sinuciderii decât rațiuni bizare şi sofistice. Dar este sigur că, dacă vreun om s-a abținut de la sinucidere din rațiuni pur morale, oricare ar fi fost pretextul pe care i 1-a dat rațiunea sa, sensul profund al acestei victorii asupra lui însuşi era acesta: „Nu vreau deloc să mă sustrag de la durere; vreau ca durerea să poată suprima voința de a trăi al cărui fenomen este un lucru atât de deplorabil, ca ea să întărească în mine cunoaşterea, care începe să răsară, a adevăratei naturi a lumii, pentru ca această cunoaştere să devină calmantul suprem al voinței mele, izvorul veşnicei mele eliberări."

Este cunoscut faptul că din când în când apar cazuri în care părinții se sinucid chiar în persoana copiilor lor; tatăl îşi ucide copii pe care îi adoră, apoi se omoară şi el. Dacă admitem că religia, conştiința şi toate învățăturile primite îi prezintă omorul drept cea mai gravă dintre crime, că, în pofida acestui fapt, el îl comite chiar în clipa morții, fără a avea de altfel nici un motiv egoist pentru a se hotărî să o facă, nu ne rămâne decât un singur mod de a explica faptul: individul recunoaşte direct voința lui în copiii săi, dar este înşelat de o iluzie care îl face să ia fenomenul drept lucrul în sine; şi are în acelaşi timp un sentiment profund şi sfâşietor al neplăcerilor întregii existențe; el

crede că poate suprima în acelaşi timp şi fenomenul şi esenţa însăşi: iată de ce vrea el să cruţe de supliciul existenţei atât pe el, cât şi pe copiii lui, în care el se vede în mod direct retrăind. - O greşeală cu totul asemănătoare cu aceasta ar fi să ne imaginăm că putem atinge pe căi ocolite scopul pe care îl urmăreşte castitatea voluntară, fie opunându-ne intenţiilor pe care le urmăreşte natura prin fecundare, fie provocând moartea nou-născutului din cauza durerilor inevitabile pe care i le rezervă viaţa, în loc să facem totul pentru a garanta existenţa fiinţelor care o merită. Căci dacă voinţa de a trăi există, ea nu poate, în calitatea sa de lucru pur metafizic, de lucru în sine, să fie distrusă de nici o putere; numai fenomenul ei poate fi distrus într-un anume punct al spaţiului sau al timpului. Voinţa de a trăi însăşi nu poate fi suprimată decât de cunoaştere. Prin urmare, nu există decât un singur drum care duce la mântuire; trebuie ca voinţa să se manifeste fără nici o piedică, pentru ca din această manifestare ea să poată lua cunoştinţă de propria sa natură. Numai graţie acestei cunoaşteri voinţa se poate suprima pe ea însăşi şi prin aceasta să termine şi cu suferinţa, care este inseparabilă de fenomenul ei; dar acest rezultat nu poate fi obţinut prin nici o violenţă fizică, cum ar fi distrugerea unui germen, uciderea unui nou-născut sau sinuciderea. Natura produce în mod expres voinţa în spirit, pentru că numai prin lumina spiritului ea îşi poate găsi eliberarea; Iată de ce trebuie, prin toate mijloacele, să sprijinim intenţiile naturii de îndată ce voinţa de a trăi, care este esenţa sa intimă, s-a făcut simţită.
Există un gen de sinucidere care pare a fi cu totul diferit de sinuciderea obişnuită, deşi poate că nu a fost încă suficient analizată. Este vorba despre moartea prin înfometare, acceptată de bunăvoie sub inspiraţia unui ascetism dus până la ultimele sale limite; din nefericire asemenea cazuri au fost întotdeauna însoţite de o mare exaltare religioasă, chiar de superstiţie, ceea ce le face greu de observat. Este totuşi probabil că negarea completă a voinţei poate atinge un asemenea grad încât voinţa necesară pentru a întreţine viaţa corpului, prin alimentaţie, să lipsească şi ea. Departe de a se omorî sub influenţa voinţei de trai, un ascet de acest gen, perfect resemnat, nu încetează să trăiască decât pentru că a încetat complet să vrea. Nu ne putem imagina, în acest caz, nici un fel de altă moarte decât moartea prin înfometare (doar dacă alegerea unui alt fel de moarte **nu-i** este inspirată de vreo superstiţie particulară); într-adevăr, intenţia de a scurta suferinţa ar fi deja, într-o anumită măsură, o adevărată afirmare a voinţei. Dogmele care guvernează spiritul unui astfel de penitent îi

dau iluzia unei fiinţe superioare care îi prescrie postul, pe când el este condus în realitate la aceasta de o tendinţă intimă. Există exemple vechi de fapte asemănătoare în următoarele publicaţii: *Breslauer Sammlung von Natur und Medicin Geschichten,* septembrie 1799, pag. 363 şi urm.; Bayle, *Nouvelles de la Republique des lettres,* februarie 1685, pag. 189 şi urm.; Zimmermann, liber die Einsamkeit, voi. I, pag. 182; *Histoire de l'Academie des sciences,* 1764, raportul lui Houttuyn, reprodus în *Sammlung fiir praktische Aerztei,* voi. I, pag. 69. Putem găsi relatări mai recente la Hufeland, *Journal fiir praktische Heilskunde,* voi. X, pag. 81, şi voi. XLVIII, pag. 85; de asemenea, la Hasse, *Zeitschriftfiirpsychische Aerzte,* 1819, fasciculul 3, pag. 460; în *Edimburgh medical and surgicaljournal,* 1809, voi. V,

pag.'319. în 1833, toate ziarele povesteau că un istoric englez, doctorul Lingard, s-a lăsat de bunăvoie să moară de foame la Dover, în luna ianuarie; după informații mai recente, nu era vorba despre el, ci despre una dintre rudele lui. Din nefericire, majoritatea acestor relatări ni-i prezintă pe indivizii în discuție drept nebuni şi nu mai este posibil să verificăm importanța faptelor. Cu toate acestea, vreau să consemnez aici o poveste recentă de acelaşi gen, chiar şi numai pentru a o păstra cu titlu de curiozitate, ca exemplu al unui fenomen surprinzător al naturii omeneşti; cel puțin în aparență, ea corespunde teoriei mele şi nu prea văd cum ar putea fi explicată altfel. Ştirea este apărută în *Correspondant de Nuremberg* din 29 iulie 1813, sub forma următoare:

„Ni se comunică de la Berna că în apropiere de Thurnen a fost descoperită, într-o pădure deasă, o cabană în care se afla cadavrul descompus al unui om mort cu aproape o lună în urmă; este îmbrăcat cu haine care nu oferă decât puține informații asupra condiției sociale căreia îi aparține el. Lângă el se aflau două cămăşi dintr-un material foarte fin. Obiectul cel mai important este o Biblie învelită în hârtie albă, pe care defunctul a acoperit-o în parte cu scrisul său. El notează ziua în care a plecat de acasă (fără însă a menționa locul), apoi spune că a fost trimis în deşert pentru a se ruga şi pentru a posti. în timpul călătoriei, spune el, a postit şase zile, apoi a mâncat. Stabilindu-se în cabană, a reînceput să postească din nou. Atunci a însemnat fiecare zi printr-o linie; sunt cinci linii, şi probabil că acest pustnic a murit după cinci zile. A mai fost găsită şi o scrisoare adresată unui preot despre una dintre predicile sale pe care defunctul a ascultat-o; dar această scrisoare nu are pe ea nici o adresă." - între această moarte voluntară inspirată de un ascetism extrem şi sinuciderea provocată de disperare,

putem intercala un număr considerabil de nuanțe intermediare, adesea compuse şi amestecate între ele, care sunt într-adevăr greu de explicat; dar sufletul omenesc are adâncuri, întunecimi şi complicații care vor fi întotdeauna foarte greu de limpezit şi de analizat.

§70

Acum, când am terminat această expunere despre ceea ce numesc eu negarea Voinței, poate s-ar crede că ea este incompatibilă cu aprecierile mele anterioare asupra necesității inerente motivației şi tuturor celorlalte expresii ale principiului rațiunii, necesitate în virtutea căreia motivele, ca toate cauzele, nu sunt decât cauze ocazionale, ajutând caracterul să-şi dezvolte esența şi să o manifeste cu toată rigoarea unei legi ştiințifice; tot din această pricină eu neg în mod absolut libertatea în calitate de *liberum arbitrium indifferentiae.* Dar, departe de a contrazice această primă parte a studiului meu, eu chiar fac apel la ea. într-adevăr, libertatea propriu-zisă, adică starea de independență în ceea ce priveşte principiul rațiunii, nu aparține decât lucrului în sine; ea nu aparține nicidecum fenomenului, a cărui formă esențială este principiul rațiunii, element component al necesității. Singurul caz în care această libertate devine în mod direct vizibilă în lumea fenomenelor este acela în care ea pune capăt însuşi fenomenului; şi deoarece, cu toate acestea, simplul fenomen, în calitate de verigă a lanțului cauzelor, adică trupul viu, continuă să existe în timpul care nu conține decât fenomene, voința care se manifestă prin acest trup intră atunci în contradicție cu el, pentru că ea neagă ceea ce el afirmă, lată un exemplu de caz de acest fel: organele genitale, reprezentare vizibilă a instinctului speciei, sunt pe deplin sănătoase şi totuşi omul, în adâncul ființei sale, nu mai vrea să dea satsifacție speciei; întreg corpul este expresia vizibilă a voinței de a trăi şi totuşi motivele care corespund acestei voințe rămân fără efect; mai mult, dispariția corpului, sfârşitul individului, adică cele mai grave obstacole în calea voinței naturale, sunt dorite şi binevenite. Contradicțiile între ceea ce am afirmat, pe de o parte, în privința determinării necesare a voinței prin motive din cauza caracterului şi, pe de altă parte, în privința posibilității de a suprima complet voința, ceea ce ar reduce la neputință motivele, această contradicție, spuneam, nu este decât traducerea, în termeni filosofici, a contradicției reale care se produce atunci când voința în sine, voință liberă, voință care nu cunoaşte nici o necesitate, intervine direct în

fenomenul său care este supus necesității. Iată mijlocul de a rezolva această contradicție: dispoziția care sustrage caracterul de sub puterea motivelor nu provine direct din voință, ci dintr-o transformare a cunoaşterii. Astfel, atâta timp cât cunoaşterea se mărgineşte a fi supusă principiului individuației, atâta timp cât ascultă absolut de principiul rațiunii, puterea motivelor este irezistibilă; dar, de îndată ce principiul individuației a fost depăşit, de îndată ce s-a înțeles că o singură voință, aceeaşi peste tot, constituie Ideile şi chiar şi esența lucrului în sine, de îndată ce, urmare a acestei cunoaşteri, s-a realizat o potolire generală a voinței, motivele particuale devin neputincioase: căci modul de cunoaştere care le corespundea este absolut şi înlocuit cu o cunoaştere cu totul diferită. Caracterul nu se poate modifica niciodată parțial; el trebuie, cu rigoarea unei legi a naturii, să execute în amănunt ordinele voinței, al cărui fenomen de ansamblu este el; dar

ansamblul însuşi, altfel spus caracterul, poate fi suprimat complet prin convertirea voinței, realizată aşa cum am arătat mai sus. Această suprimare îi trezea admirația lui Asmus; el o desemnează. într-un pasaj deja citat, sub numele de „transformare universală şi transcedentală"; ea corespunde cu ceea ce în Biserica creştină este foarte bine numit reînnoirea morală; cunoaşterea din care provine ea corespunde adevăratei şi unicei grații. - Tocmai pentru că aici este vorba nu despre o schimbare a caracterului, ci despre o suprimare totală, înțelegem de ce caracterele care se deosebeau cel mai mult înainte de această suprimare prezintă, după această suprimare, o mare similitudine în modul lor de a acționa, continuând totuşi, fiecare după conceptele şi dogmele sale, să vorbească o limbă diferită.

Astfel înțeles, vechiul filosofem al liberului arbitru, mereu combătut şi mereu afirmat, nu este nicidecum lipsit de fundament; dogma religioasă a grației adevărate şi unice şi a reînnoirii morale nu este nici ea lipsită de sens şi de semnificație. Dar iată că le vedem acum confundându-se inopinat; şi putem de acum să înțelegem sensul în care ilustrul Malebranche spunea: „Libertatea este un mister." Şi avea dreptate. Într-adevăr, ceea ce numesc misticii creştini grație adevărată şi unică şi reînnoire morală corespunde cu ceea ce este pentru noi unica manifestare imediată a liberului arbitru. Ea nu se produce înainte ca voința, ajunsă la cunoaşterea naturii, în sine, să fi luat din această cunoaştere un calmant şi să nu fi scăpat de acțiunea motivelor, acțiune care aparține unui alt mod de cunoaştere unde obiectele nu sunt decât fenomene. - O libertate care se manifestă astfel este cel mai mare privilegiu al omului; ea îi va lipsi întotdeauna

animalului; căci ea are drept condiție o reflectare rațională, capabilă să cuprindă întregul existenței, independent de impresia prezentului. Animalul este cu totul incapabil de libertate; pentru el nu există nici măcar posibilitatea unei determinări efective propriu-zise, adică raționale, destinată să intervină după ce s-a încheiat conflictul dintre motive; pentru aceasta ar trebui ca motivele să fie reprezentări abstracte. Ca urmare, necesitatea care cere ca piatra să cadă spre pământ este aceeaşi care îl face pe lupul flămând să-şi înfigă dinții în carnea prăzii sale; el este incapabil să înțeleagă că este în acelaşi timp şi ucigaşul, şi victima. Necesitatea este domeniul naturii; libertatea, ce! al grației.
Astfel, după cum am văzut, această suprimare a Voinței de către ea însăşi provine din cunoaştere; orice cunoaştere de altfel, orice luminare este în sine independentă de liberul arbitru; rezultă de aici că această negare a voinței, această luare în posesie a libertății nu poate fi realizată cu forța şi nici în mod deliberat; ea emană numai din raportul intim dintre cunoaşterea şi voința din om, prin urmare ea se produce în mod subit şi parcă printr-un şoc venit din afară. De aceea Biserica a numit-o un efect al grației; dar aşa cum, potrivit Bisericii, grația nu poate face nimic fără cooperarea noastră; la fel şi efectul calmantului ține în ultimă analiză de un act de liberă voință. Acțiunea grației schimbă şi converteşte întreaga natură a omului; de acum el disprețuieşte ceea ce dorea cu atâta ardoare până în acest moment; într-adevăr un om nou îl înlocuieşte pe cel vechi; de aceea Biserica numeşte acest efect al grației reînnoire morală. Ceea ce ea numeşte omul natural, căruia îi refuză orice facultate de a face bine, este tocmai voința, această voință de a trăi care trebuie zdrobită când vrem să ne eliberăm de o existență ca aceea pământească. Căci în spatele existenței noastre se ascunde ceva cu totul diferit, dar pe care nu-l putem atinge decât cu condiția să scuturăm jugul vieții obişnuite.
Simbolizând în Adam natura şi afirmarea voinței de a trăi, doctrina creştină nu s-a situat în punctul de vedere al principiului rațiunii şi nici al indivizilor, ci în punctul de vedere al Ideii de umanitate, potrivit în unitatea sa; greşeala lui Adam, a cărui moştenire apasă încă asupra noastră, reprezintă unitatea în care ne raliem cu Ideea, unitate care se manifestă în timp prin şirul generațiilor umane şi care ne face să participăm toți la durerea şi la moartea veşnice; în schimb, Biserica simbolizează grația, negarea voinței, eliberarea în Omul-Dumnezeu; acesta, lipsit de orice prihană, adică de orice voință de a trăi, nu poate, ca noi ceilalți, să emane dintr-o afimare energică a

voinței; el nu poafe nici să aibă ca noi un corp; căci corpul nu este în definitiv decât voință concretă, decât fenomen al voinței; nuj el s-a născut dintr-o fecioară şi nu are decât un simulacru de corp. Acest din urmă aspect era .susținut de către Docetici; aşa se numeau unii dintre Părinții Bisericii, care se arătau a fi foarte consecvenți în această privință. Mai ales Appelles preda această doctrină; Tertulian s-a ridicat împotriva lui şi a succesorilor lui. Dar Sfântul Augustin însuşi comentează pasajul din Epistola către Romani pe care se sprijineau ei, iată mai întâi textul: *Deus filium suurri misit in similitudinem carnis peccati.*[1] Iată acum comentariul: *Non enim caro peccati erat, quae non de carnali delectatione nata erat; sed tamen inerat ei similitudo carnis peccati, quia mortalis* era?.[2]. Acelaşi Sfânt Augustin, în

lucrarea sa intitulată *Opus imperfecturri*', arată că păcatul originar este în acelaşi timp o greşeală şi o pedeapsă. După părerea lui, acesta există deja în nou-născut, dar nu se arată decât pe măsură ce copilul creşte. Totuşi, sursa acestui păcat trebuie socotită a fi voinţa celui care a păcătuit. Acest păcătos era Adam; dar noi toţi am existat în el; Adam a devenit rău şi noi am devenit în el toţi nişte răi. - în definitiv, doctrina păcatului originar (afirmarea voinţei) şi a mîntuirii (negarea voinţei) este adevăratul capital care formează, ca să spunem aşa, nucleul creştinismului; tot restul nu este decât forma exterioară, înveliş sau antreuri. De aceea, întotdeauna trebuie să-1 înţelegem pe Iisus Hristos, din punct de vedere general, ca fiind simbolul sau personificarea negării voinţei de a trăi, şi nu o individualitate, aşa cum ni-1 prezintă Evanghelia, istoria Iui mitică, sau aşa cum ni-l arată datele istorice probabile sau reale care servesc drept bază a Evangheliei.' Nici una, nici alta dintre versiuni nu ne poate satisface în întregime. Noi nu vedem în ele decât vehiculul concepţiei primordiale, destinat să o facă să pătrundă în rândurile poporului, care întotdeauna vrea să se sprijine pe fapte pozitive. - Nu avem nici o îndoială că în ultima vreme creştinismul şi-a uitat semnificaţia pe care o avea la început şi a degenerat într-un optimism plat.
în creştinism mai exista o doctrină primordială şi evanghelică pe care Sfântul Augustin, în acord cu şefii Bisericii, o apără de nerozia pelagienilor şi pe care Luther, aşa cum se explică el însuşi în termeni categorici în cartea sa *De servo arbitrio,* şi-a asumat'ca sarcină principală să o proclame din nou purificând-o de orice greşeală; este

Epistola Către Romani a Sfântului Apostol Pavel. VIII, 3.
Liber. LXXXIII. Problema 66.
1.47.

vorba despre doctrina care spune că Voința nu este liberă, că ea este de la origini supusă servitutii răului; ca urmare, operele Voinței sunt întotdeauna pline de greşeli şi imperfecte, ele nu pot niciodată să dea satisfacţie dreptăţii; ele sunt absolut incapabile să ne salveze, numai credinţa o poate face; iar credinţa o putem căpăta printr-o determinare a liberului arbitru; ea nu ne poate veni decât dintr-o atingere a graţiei, independent de participarea noastră, printr-un fel de influenţă exterioară. - Această dogmă cu adevărat evanghelică, precum şi acela pe care le-am citat mai sus, face parte din acele principii pe care spiritul mărginit şi grosier al secolului nostru le respinge considerându-le absurde sau le denaturează; în pofida Sfântului Augustin, în pofida lui Luther, credinţa actuală, pătrunsă de pelagianismul burghez care constituie tocmai raţionalismul contemporan, dispreţuieşte aceste dogme profunde care sunt, la drept vorbind, proprietatea şi esenţa creştinismului; ea preferă să ia drept unic punct de sprijin, drept centru principal al religiei o dogmă provenită din iudaism şi păstrată de el, dar care nu este legată de creştinism decât din punct de vedere istoric.[1] - în ce ne priveşte, noi

[1] Iată ce confirmă exactitatea aserţiunii mele: de îndată ce facem abstracţie de dogma fundamentală a iudaismului, de îndată ce recunoaştem că omul nu este opera altuia, ci opera propriei sale voinţe, suprimăm în acelaşi timp tot ceea ce dogmatica creştină, stabilită sistematic de Sfântul Augustin, conţinea contradictoriu şi absurd; or. tocmai acest lucru a suscitat greşita opoziţie a pclagienilor. Totul devine atunci clar şi riguros: nu mai este nevoie să se admită nici o libertate în fapte *(operări),* deoarece ea există în fiinţă *(esse);* tot în fiinţă rezidă şi păcatul în calitate de păcat originar; în ce priveşte graţia adevărată şi unică, ea ne aparţine ca un bun propriu. în schimb, din punct de vedere raţionalist al timpului nostru, multe dintre doctrinele dogmaticii augustiniene. fondate pe Noul Testament, ni se par cu totul inadmisibile şi chiar revoltătoare, de exemplu doctrina predestinării. A se menţine pe această poziţie, ar însemna să se renunţe la ceea ce'este cu adevărat creştin în dogmă, a se reîntoarce la cel mai grosolan iudaism. Dar eroarea de apreciere, sau mai curând'viciul originar al doctrinei creştine, se ascunde acolo unde nu este căutat niciodată, adică în punctul care este declarat admis şi cert şi care în această calitate este scutit de orice examinare. Dacă facem abstracţie de această dogmă, întreaga dogmatică creştină devine raţională: căci ea nu corupe doar ştiinţa, ci şi teologia. într-adevăr, când studiem teologia augustiniană în *De civitate Dei* (mai ales în Cartea a XlV-a). avem aceeaşi impresie ca şi cum am vrea să punem în echilibru un corp al cărui centru de greutate este în afara lui: degeaba îl întoarcem şi îl punem la loc, el se răstoarnă mereu. Este ceea ce se întâmplă şi aici. în pofida tuturor eforturilor şi sofismelor Sfântului Auguslin: responsabilitatea lumii şi a suferinţelor ei cade mereu asupra lui Dumnezeu care a creat totul, absolut totul, şi în plus ştia ce se va întâmpla. Sfântul Augustin însuşi avea deja deplina conştiinţă a acestei dificultăţi care îl încurca foarte tare: am arătat acest lucru în memoriul meu *despre liberul arbitru* (cap. IV, pag. 66-68. ediţia I). - La fel stau lucrurile şi în privinţa contradicţiei dintre bunătatea lui Dumnezeu şi nefericirea lumii, ca şi între liberul arbitru şi cunoaşterea viitorului de către Dumnezeu: această

constatăm, în teoria pe care am expus-o mai sus, prezenţa adevărului care concordă în întregime cu rezultatul cercetărilor noastre. Vedem într-adevăr că adevărata virtute şi sfinţenie a sufletului îşi are originea primordială nu într-o voinţă premeditată (acţiunile) ci în cunoaştere (credinţa); exact aceeaşi concluzie rezultă şi din ideea noastră de bază. Dacă acţiunile, rezultate din motive şi din intenţii, ar fi suficiente pentru a ne conduce la beatitudine, virtutea, oricum am privi-o pe aceasta, nu ar fi niciodată decât un egoism prudent, metodic şi perspicace. - în ce priveşte credinţa, pe care Biserica creştină promite să o răsplătească prin beatitudine, aceasta constă în acrede că păcatul primului om ne-a transmis la toţi căderea în păcat, că el ne-a dat pe toţi pradă morţii şi chinurilor infernului; trebuie să credem, de

asemenea, că nici unul dintre noi nu poate fi salvat decât prin grația mediatorului divin care ia asupra sa marea noastră greşeală şi că mântuirea noastră nu depinde deloc de meritul nostru (adică meritul nostru personal); într-adevăr, ceea ce rezultă din acțiunea noastră personală şi intențională, adică determinată de motive, faptele, într-un cuvânt, rămân întotdeauna în mod absolut şi esențial incapabile să ne justifice, prin însuşi faptul că ele constituie acțiuni intenționale, determinate de motive; totul nu este decât un *opus operatum.* Prima datorie este aşadar să ne considerăm condiția, în privința originii şi esenței sale, ca fiind o condiție disperată care are nevoîe de mântuire; trebuie să credem apoi că prin noi înşine suntem esențialmente sortiți răului, de care suntem strâns legați cu lanțuri grele; că faptele noastre, conformându-se legii şi poruncilor, adică motivelor, nu pot satisface niciodată cerințele dreptății şi nici nu ne pot aduce mântuirea; nu putem obține mântuirea decât prin credință, adică printr-o transformare a facultății noastre de cunoaştere; în ceea ce priveşte credința, ea nu ne vine decât prin acțiunea grației, adică într-un fel din afară; pe scurt, mântuirea este ceva cu totul străin personalității noastre; într-adevăr, condiția necesară a mântuirii, căreia mântuirea însăşi îi corespunde, este tocmai negarea şi renunțarea personalității.

problemă a constituit tema inepuizabilă a unei controverse cvasiseculare **între** cartezieni, Malebranchc, Leibniz, Bayle. Clarke, Arnauld şi alții; din nefericire, era un punct pe care nici unul dintre ei nu îndrăznea să-1 atingă, şi anume: existența lui Dumnezeu, cu întregul său cortegiu de proprietăți; ei se învârt toți, neîncetat. în acelaşi cerc. încercând să împace contradicțiile; ar fi ca şi cum ai încerca să rezolvi o problemă de nerezolvat, al cărui rest apare mereu când ici, când colo. după cum am reuşit să-l ascundem cumva. Lor le era suficient să critice ipoteza fundamentală admisă de ci toți pentru a vedea în ce constă dificultatea: dar nici unul dintre ei nu a cunoscut-o, deşi această critică s-a impus prin ca însăşi. Bayle este singurul care ne l'acc să bănuim că a zărit dificultatea.

Faptele, respectarea legii ca atare nu pot niciodată să ne mântuiască, pentru că acestea constituie întotdeauna o acţiune determinată de i motive. După Luther (De *libertate christiana),* de îndată ce credinţa a ' pătruns în noi, faptele bune decurg din aceasta în mod spontan, ca dovezi şi rezultate ale credinţei însăşi; dar ele nu sunt nicidecum un însemn al meritului nostru; ele nu se justifică deloc; ele nu ne dau nici un drept la răsplată; ele se produc în mod spontan şi gratuit. - Şi noi, pe măsură ce înţelegem din ce în ce mai clar sensul principiului individuaţiei, am evidenţiat mai întâi dreptatea spontană, apoi iubirea împinsă până la dispariţia completă a egoismului şi în sfârşit resemnarea sau suprimarea completă a Voinţei.
Aceste dogme ale religiei creştine nu sunt deloc legate în mod direct de fiiosofie; totuşi, le-am folosit aici drept mărturie; prin aceasta nu am avut decât o singură intenţie: am vrut să arăt că morala rezultată din ansamblul studiilor noastre, morala de altfel perfect consecventă şi coerentă în toate componentele sale, degeaba este nouă şi surprinzătoare prin expresia ei dacă nu este în deplin acord cu adevăratele dogme creştine care o conţin în esenţă şi o rezumă; de altfel, dogmele creştine înseşi corespund nu mai puţin perfect, în ciuda radicalei diversităţi a formelor, cu doctrinele şi preceptele morale, mult mai vechi; care sunt cuprinse în cărţile sfinte ale Indiei.
Aceste dogme ale Bisericii creştine ne-au servit, de asemenea, la explicarea şi la elucidarea contradicţiei aparente care desparte, pe de o parte, necesitatea care guvernează toate fenomenele caracterului, dat i fiind motivele (domeniul naturii), şi, pe de altă parte, libertatea pe : care o are voinţa în sine de a se nega pe ea îns'âşi şi de a suprima **caracterul** în acelaşi timp cu necesitatea motivelor, pe baza* caracterului însuşi (domeniul graţiei)

§71 ' j

Am încheiat schiţarea moralei şi în acelaşi timp dezvoltarea acestei idei unice pe care trebuia să o expun; îmi propun acum să mă ocup de critica la care se pretează ultima parte a lucrării mele, nu pentru a fugi de răspundere, ci, dimpotrivă, pentru a arăta că ea se sprijină pe esenţa însăşi a subiectului şi că este absolut imposibil să mă sustrag de la ea. Iată, în rezumat, această critică: Odată determinaţi, de speculaţiile noastre, să vedem sfinţenia perfectă « negarea şi sacrificarea oricărei voinţe, odată eliberaţi datorită acestei convingeri, de o lume a cărei întreagă esenţă se reduce pentru noi la

durere, ultimul cuvânt al înţelepciunii nu constă de acum, pentru noi, decât în a ne cufunda în neant.
In legătură cu aceasta, trebuie să fac mai întâi observaţia că acest concept de neant este esenţialmente relativ; el se raportează întotdeauna la un obiect determinat, a cărei negaţie o pronunţă. După o analiză, al cărei autor principal este Kant, distingem *nihil privativum* şi *nihil negativum;* numai primul este relativ; este o cantitate precedată de semnul - , în opoziţie cu o alta precedată de semnul +ţ dar este imposibil, situându-ne în punctul de vedere contrar, să schimbăm semnul - în semnul +; acestui *nihil privativum* i se opune *nihil negativum,* care este un neant absolut; ca exemplu de *nihil negativum* se dă contradicţia logică care se distruge ea însăşi.
Totuşi, dacă privim cu mai multă atenţie, nu există deloc neant

absolut; *nihil negativum* propriu-zis nu există nicidecum, nu este o noțiune care poate fi concepută; orice neant de acest gen, de îndată ce este privit dintr-un punct de vedere mai înalt, de îndată ce este subsumat unui concept mai larg, nu poate să nu se reducă la *nihil privativum.* Orice neant presupune acest raport, şi ca urmare un obiect pozitiv. Contradicția logică însăşi nu este decât un neant relativ. Este un lucru pe care rațiunea nu-1 poate gândi; dar aceasta nu înseamnă că este un neant absolut. într-adevăr, este doar o grupare de cuvinte, un exemplu de non-gândire, exemplu de care logica are nevoie pentru a determina legile gândirii; de aceea, atunci când, în acest scop, recurgem Ia un exemplu de acest fel, ne referim la lucrul care nu poate fi conceput, care este, pentru moment, obiectul care ne interesează şi care joacă rolul de noțiune pozitivă, în timp ce nu luăm în considerație lucrul care poate fi conceput care ține loc de noțiune negativă. Astfel aşadar, orice *nihil negativuni,* orice neant absolut, din momentul în care este încadrat într-un concept mai înalt, poate fi considerat un simplu *nihil negativum,* un neant relativ, care îşi poate schimba semnul cu acela al noțiunii pe care o neagă, astfel încât aceasta devine pentru noi negativă, iar neantul de adineauri se transformă într-un termen pozitiv. Această concluzie este în acord cu aceea pe care o dă Platon când, după ce a studiat cu o dialectică laborioasă natura neantului, spune în *Sofistul* (pag/277, 287, Bip.): Tpv xou exepot) cpTjaiv cmo8£i%(xvx£cJ, oixjav te %at %axa%£X£pu.axtau.£vr|v era. rcavxa xa uvxa rcpcx; *aXkar\ka,* xo *npoc,* xo ov £%aaxo\) ^opiov *am^c,* avT.ixu(pe|i£vov, £XoA.u.r|aa|j.£v *eineiv,* coc;, rxoxo xoino ECJXIV omeoc; xo UT) OV.

Arthur Schopenhauer
Lumea ca voință și reprezentare
(Cum enim ostenderemus, alterius ipsius naturam esse, perque ***omnia*** *entia divisam atque dispersam invicem; tune partem ejus oppositam ei, quod cujusque ens est, esse ipsum re vera non* ***ens*** *asseruimus.)*
Ceea ce este în general admis ca pozitiv, ceea se numeşte ființă, a cărei negare este exprimată de conceptul de neant în accepția sa cea mai generală este tocmai lumea reprezentării, aceea pe care am arătat-o eu a fi obiectitatea şi oglinda Voinței. Această Voință, această lume suntem noi înşine; reprezentarea face parte din lume, a cărei una dintre fețe este; în ce priveşte forma acestei reprezentări, ea este spațiul şi timpul, prin urmare tot ce există din punct de vedere al spațiului şi al timpului, în orice loc şi în orice moment ar fi. Cine spune negare, suprimare, convertire a voinței spune deci în acelaşi timp suprimare şi distrugere a lumii, care este oglinda Voinței. De îndată ce nu o mai vedem în această oglindă, în zadar ne întrebăm ce s-o fi întâmplat cu ea; din moment ce ea s-a sustras relațiilor de spațiu şi de timp, noi o credem pierdută şi prăbuşită în neant.
Ar fi suficient, dacă acest lucru ar fi posibil, să schimbăm punctul de vedere, pentru a răsturna semnele; şi atunci, ceea ce era adineauri ființă ne-ar părea a fi neant, şi invers. Dar atâta timp cât noi vom fi voința de a trăi însăşi, nu putem admite şi caracteriza neantul actual decât ca negativ; căci, după vechea maximă a lui Empedocle „asemănătorul nu poate fi cunoscut decât de asemănător'[7], noi nu putem avea nici o cunoştință a acestui neant; de altfel, tot această axiomă spune că noi putem cunoaşte tot ce cunoaştem efectiv, adică lumea privită ca reprezentare, altfel spus obiectitatea Voinței, într-adevăr lumea este Voință care se cunoaşte pe ea însăşi.
Dacă totuşi trebuia cu orice preț să dăm o Idee pozitivă ca atare la ceea ce filosoful nu poate exprima decât într-un mod negativ, numind-o negarea Voinței, nu există alt mijloc decât acela de a ne referi ia ceea ce simt cei care au ajuns la o negare completă a voinței, la ceea ce se numeşte extaz, încântare, iluminare, unire cu Dumnezeu etc; dar, la drept vorbind, nu puteam da acestei stări numele de cunoaştere, căci ea nu mai comportă forma de obiect şi subiect; şi de altfel ea nu aparține decât experienței personale; este imposibil ca ldeea ei să fie comunicată în mod exterior altuia.
în ce ne priveşte pe noi, care ne menținem cu scrupulozitate în punctul de vedere al filosofiei, trebuie să ne mulțumim cu noțiunea negativă, bucuroşi că am putut ajunge Ia granița unde începe cunoaşterea pozitivă. Am constatat deci că lumea în sine este Voință;
440
în toate fenomenele sale nu am recunoscut decât obiectitatea Voinței; am urmărit această obiectitate de la impulsul inconştient al forțelor obscure ale naturii până la acțiunea cea mai conştientă a omului; ajunşi în acest punct, nu ne vom sustrage consecințelor doctrinei noastre; în acelaşi timp cu negarea şi sacrificarea Voinței, trebuie să fie suprimate şi toate fenomenele; trebuie suprimate impulsul şi evoluția fără scop şi fără capăt care constituiau lumea în toate gradele sale de obiectitate; trebuie suprimate aceste forme diverse care se urmau unele pe altele în mod progresiv; în acelaşi timp cu voința, trebuie suprimată şi totalitatea fenomenului său; în sfârşit, trebuie suprimate formele generale ale fenomenului, timpul şi spațiul; trebuie suprimată forma supremă şi fundamentală a reprezentării, aceea de

subiect şi obiect. Nu mai există nici voință, nici reprezentare, nici univers.
De acum în fața noastră nu mai rămâne decât neantul. Dar să nu uităm că ceea ce se revoltă împotriva unei asemenea anihilări, adică natura noastră, nu este altceva decât voința de a trăi, această voință de a trăi care suntem noi înşine şi care constituie universul nostru. - Dar să ne întoarcem privirea de la propria noastră indigență şi de la orizontul îngust care ne cuprinde; să-i privim pe cei care s-au înălțat deasupra lumii şi la care voința, ajunsă la cea mai înaltă conştiință de ea însăşi, s-a recunoscut în tot ceea ce există pentru a se nega apoi pe ea însăşi în mod liber; acum ei nu mai aşteaptă decât un singur lucru, acela de a vedea şi ultima urmă a acestei voințe dispărând odată cu trupul pe care îj însuflețeşte; atunci, în locul impulsului şi evoluției fără sfârşit, în-locul veşnicei treceri de la dorință la teamă, de la bucurie la durere, în locul speranței niciodată împlinite, niciodată stinse, care transformă viața omului, atâta timp cât îl însuflețeşte voința, într-un adevărat vis, vedeam acea pace mai prețioasă decât toate binefacerile rațiunii, acest ocean de linişte, acest calm adânc al sufletului, această seninătate de nezdruncinat, pe care Rafael şi Correggio doar le-au reflectaf în figurile pe care le-au pictat; este într-adevăr o bunavestire, dezvăluită în modul cel mai complet, cea mai sigură; nu mai este decât cunoaşterea, voința a dispărut. Resimțim o adâncă şi dureroasă melancolie când comparăm această stare cu a noastră; căci această comparație pune în deplină lumină eeea ce este mizer şi disperat în condiția noastră. Totuşi, această contemplare este singurul lucru care ne poate consola în mod durabil, odată ce am recunoscut că fenomenul Voinței, universul, nu este esențialmente decât durere iremediabilă şi suferința infinită şi că pe de altă parte

vedem că o dată cu voința dispare şi lumea, în fața noastră rămânând numai neantul. Este bine deci să medităm asupra vieții şi faptelor sfinților, dacă nu confruntându-ne cu ei, ceea ce ar fi un lucru foarte hazardat, cel puțin consultând imaginea pe care ne-o dă despre ei istoria sau arta, mai ales aceasta din urmă care poartă o pecete infailibilă de adevăr; aceasta este cel mai bun mijloc de a înlătura sumbra impresie pe care ne-o produce neantul, acest neant de care ne temem aşa cum copiii se tem de întuneric; este mai bine aşa decât să ne înşelăm groaza, cum fac hinduşii, cu mituri şi cuvinte goale de sens, precum topirea în Brahma sau Nirvana budiştilor. Noi ceilalți mergem cu îndrăzneală până la capăt; pentru cei pe care Voința încă îi animă, ceea ce rămâne- după suprimarea totală a Voinței este într-adevăr neantul. Dar, invers, pentru cei care au convertit şi au abolit Voința, neantul este lumea noastră prezentă, această lume atât de reală cu toți sorii ei şi cu toate Căile lactee ale sale.
Sfârşitul volumului întâi

CUPRINS

CARTEA INTAI

Lumea ca reprezentare
Primul punct de vedere: Reprezentarea supusă principiului rațiunii suficiente; Obiectul experienței şi al ştiinței

(n.t)
Acest cuprins nu este al lui Schopenhauer, ci a fost adăugat de traducătorul francez.

CARTEA A DOUA

Lumea ca voinţă

Primul punct de vedere: Obiectivarea voinţei

CARTEA A TREIA

CARTEA A PATRA